CUADERNOS DE INVESTIGACIÓN 44

Marcos Cueva Perus

Personalidad criolla

Algunas bases económicas, sociales y culturales

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Sociales

Personalidad criolla

Algunas bases económicas, sociales y culturales

Personalidad criolla

Algunas bases económicas, sociales y culturales

Marcos Cueva Perus

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Sociales
México, 2019

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas
Nombres: Cueva Perus, Marcos, autor.
Título: Personalidad criolla : algunas bases económicas, sociales y culturales / Marcos Cueva Perus.
Descripción: Primera edición. | México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2019.
Identificadores: LIBRUNAM 2045889 | ISBN 9786073018388
Temas: América Latina - Condiciones sociales. | América Latina - Condiciones económicas. | Criollos - América Latina. | Historia social.
Clasificación: LCC HN110.5.A8.C834 2019 | DDC 306.098—dc23

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación por académicos externos al Instituto y de acuerdo con las normas establecidas por el Consejo Editorial de las Colecciones del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Primera edición: 2019
D.R. © 2019, Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Sociales
Ciudad Universitaria, 04510. Ciudad de México

Coordinación editorial: Virginia Careaga Covarrubias
Cuidado de la edición: Mauro Chávez Rodríguez
Diseño de portada: Cynthia Trigos Suzán
Formación: Ricardo René Terrazas Torres

Impreso y hecho en México

ISBN: 978-607-30-1838-8

Índice

Introducción | 9

Un origen colonial | 15

Encomendero, hacendado, latifundista:
las maniobras para la renta, las ventajas en la situación,
el aprovechamiento de las circunstancias | 25

Bestia de carga: el productor directo | 59

En deuda (la culpa) | 91

El gasto... y el opio de la fiesta | 129

¿Cuánto ha cambiado América Latina? | 163

Conclusiones: Calcular... desde la jerarquía establecida | 181

Bibliografía | 209

Introducción

América Latina es la región más desigual y más violenta del mundo a la vez. En esta tierra de contrastes, que como tal suele llamar la atención del viajero extranjero, coexiste hasta hoy la opulencia más descarada con la miseria más abyecta. Parecería que el vínculo es obvio: la desigualdad genera violencia, pero, ¿por alguna supuesta frustración de los pobres, que a veces no tienen acceso ni siquiera a los mínimos satisfactores materiales vitales? Así las cosas, parecería que es condenable la pobreza sin que lo sea la riqueza extrema, que no resultaría entonces insultante. Tomemos el caso de México: se condena la violencia en el estado de Morelos, incluida su capital, Cuernavaca, pero no que esta misma ciudad tenga el segundo mayor número de albercas por habitante del planeta (después de Los Ángeles, en Estados Unidos), signo de opulencia y ostentación. No muy lejos, en Acapulco, es condenable la pequeña violencia persistente de quienes se disputan el

narcomenudeo, pero se guarda silencio sobre la ostentación y las formas de consumo de un turismo extranjero que llega —a Acapulco como a Los Cabos o a Cancún— en busca de "emociones fuertes" y "exotismos", que producen en buena medida esta disputa por el mercado de drogas (o incluso por la trata de menores para el turismo sexual, entre otros vicios). Con esto hemos querido sugerir rápidamente que hay una relación entre riqueza y pobreza, y no nada más un "problema suelto", el de "los pobres", "al margen" (y considerado como un "costo social", algo que difícilmente se hace con la riqueza); en otros términos, la riqueza también produce pobreza (y el pobre con frecuencia produce riqueza con su trabajo), al menos en el estado actual de las cosas. Sin captar esta relación, como lo hacía en el pasado la ciencia social latinoamericana (de la misma manera en que mostraba que el desarrollo y el subdesarrollo se engendran mutuamente), es posible ponerse a medir ingresos y, por ejemplo, a tratar de constatar que si la mitad o un poco más de la población (mexicana, por ejemplo) está en la pobreza, hay que suprimirla o por lo menos paliarla, pero sin que se plantee en ningún momento qué hacer con la riqueza extrema (¿no podría también relativizarse, o por lo menos gravarse en serio?).

No resuelve nada aquí un discurso sobre la justicia o la igualdad sociales. Es asunto de políticos. Lo que sugerimos es que alguna relación hay entre la extrema riqueza de pocos y la gran pobreza de muchos. No es cuestión de que unos "sí supieron" y otros "aún" no encuentran el camino. Por cierto, tampoco es tan obvio que la violencia primera sea la que provenga de los pobres, porque en este caso se estaría asociando pobreza a delincuencia y exonerando al delito de cuello blanco. No todas las grandísimas fortunas latinoamericanas se han

hecho con las de la ley, arriesgando y con "espíritus animales" schumpeterianos en el mercado. Tampoco toda la violencia se ejerce desde abajo hacia arriba por un real o supuesto resentimiento: la explicación es, a fin de cuentas, muy "estadounidense" (en el sentido de "puritana"), puesto que anulando la relación referida más arriba hace recaer sobre la víctima una causa que se confunde con una culpa. No es algo que pueda asumir la ciencia social. Es curioso: ninguna piedra lanzada desde abajo llega hacia arriba, donde, por ejemplo, no se pagan impuestos, se desdeña el mercado nacional y se prefiere la fuga de capitales, restándole oportunidades a quien en su pobreza no tiene los recursos para creárselas. Tampoco se trata de "ustedes los ricos". Sucede que no se puede seguir el ritmo de un son, el de los medios de comunicación masiva, que juntará la noticia de otra ejecución con un anuncio de ayuda voluntaria para la tarahumara. La tradición de la sociología latinoamericana, obviamente, no consistía en hacerse eco de una "visión del mundo" ajena a la propia disciplina sociológica y a la economía.

Así las cosas, cabe resaltar que fue un trabajo "perdido" y nunca citado de Ewout Frankema el que dio pie a la investigación que se presenta aquí. Frankema llegó a la conclusión de que el origen de la desigualdad latinoamericana está en una vieja y brutal concentración de la tierra, otorgada sin que haya mediado competencia alguna, y que se acompañó del completo desinterés de los propietarios por destinar dinero (mediante impuestos, por ejemplo) a la educación de la mano de obra hasta bien entrado el siglo XX —con las excepciones de Argentina, Costa Rica, Chile y Uruguay, aunque casi siempre hasta los años ochenta del siglo pasado—, entre otras cosas porque la Iglesia católica no consideraba que fuera necesario

ser letrado para recibir las enseñanzas bíblicas, según estudios citados por este mismo autor (Frankema, 2009: 86-88). A nuestro juicio, era cuestión de indagar un poco más en el mismo problema, aunque desde otro enfoque, para ligarlo al de la violencia: por este motivo trabajamos aquí el problema de la renta de la tierra que puede esconder un despojo previo, y abordamos después la otra cara del mismo asunto, el gasto en la reproducción de un modo de vida bastante frecuente. Hemos querido mostrar aquí a través de qué mecanismos específicos se ha creado de larga data un "espíritu" de renta dominante en la sociedad y en la economía latinoamericanas, "espíritu" muy diferente del capitalista que Max Weber atribuyera al protestantismo (calvinista), que impregna la "visión del mundo" en la región al grado de condicionar incluso una "forma de ser" que podría admitir una aproximación antropológica. Es así que nos detendremos en lo que la importancia de la renta de la tierra trae aparejado, para luego mostrar brevemente cómo el uso de la mano de obra la "gasta" sin mayor preocupación por su reproducción vital, en vez de "atesorarla"; no abundaremos demasiado en la renta en sí, sino en las prácticas de "forcejeo por la posición" que la acompañan y probablemente expliquen la frecuencia del despojo, y al mismo tiempo el juego de esa "posición" (de preferencia "monopólica" o cercana al monopolio) en las sociedades latinoamericanas. Ninguno de estos fenómenos, aunque visible, se presenta con todo en su crudeza o brutalidad. Por el contrario, los mecanismos que permiten desde la renta "gastar" la mano de obra se encuentran justificados en el ritual —que no es ajeno a la religión— de la fiesta y el consumo destructor, no en cualquier lugar, sino en la hacienda, como origen del gusto local por este evento, en el cual el productor directo re-

cibe *como regalo magnánimo de quien lo ha colocado en deuda y culpa* lo que en realidad le pertenece. Todo lo descrito no salta por sí solo a la vista, ya que lo velan desde estereotipos hasta comportamientos de apariencia natural y "espontánea". Veremos también que lo dicho es un buen punto de partida para entender, en parte, a la América Latina y el Caribe actuales, que a grandes rasgos siguen sumidos en lo que ahora se ha dado en llamar "extractivismo", y que en realidad no concierne únicamente al despilfarro de recursos naturales. Para concluir, sugeriremos que, por lo menos en el terreno de las ideas, el rentista imagina que subordina al que invirtiendo obtiene una ganancia: el despilfarro del subdesarrollo, obviado como tal, resulta curiosamente más "auténtico" que el mundo de la acumulación y la ganancia.

Un origen colonial

Por lo menos desde finales del siglo XIX, América Latina, ya independiente, se insertó en el mercado internacional con sus productos agrícolas y materias primas. El terrateniente, y con él la oligarquía, buscaban un monopolio del poder político y, por ende, de la facultad, desde el gobierno (antes que desde un Estado plenamente consolidado), de "concesionar" la economía a cambio de rentas. Esto explica la ambigüedad de gobiernos que insistían en tener un símil de nación —siempre política—, descuidándola por completo en la dimensión económica. Es lo que solía ocurrir en términos generales. Hubo variantes, desde el simple otorgamiento de uno que otro derecho hasta la concesión del canal de Panamá y las tierras aledañas, o las entregas de tierras a compañías bananeras en Centroamérica, para no hablar de empresas mineras desde México hasta Sudamérica. La práctica sigue existiendo, aunque con un monopolio gubernamental, debilitado al cabo de

varias décadas de achicamiento del Estado con las privatizaciones. No está de más insistir en que no es exactamente una "venta del país"; no simple, en todo caso, ya que se suele cobrar un "precio extra" aprovechando el poder del monopolio.

A la larga, el breve paréntesis del periodo de industrialización por sustitución de importaciones (ISI), importante en algunos países (sobre todo México) durante la segunda posguerra del siglo XX, no resolvió el problema del "despegue" hacia el desarrollo, sobre todo porque muchas reformas agrarias se hicieron a medias. A principios del siglo XXI, América y el Caribe habían vuelto a insertarse en un mercado llamado "global" de nuevo con productos primarios, al grado que pudo hablarse de "reprimarización" de la economía, y en este marco surgió el debate sobre el "extractivismo". ¿Ventaja comparativa? Tal vez, y pareciera que natural, aunque deriva en realidad de un monopolio "compartido" entre las élites locales y la inversión foránea.

¿Cuándo se originó este "extractivismo" en la época independiente? A finales del siglo XIX: aunque el capitalismo se iba adentrando en América Latina, venía desde el exterior, a costa de la posibilidad de que surgiera un capitalismo nacional (un mercado nacional). El desarrollo de la metrópoli implicaba el subdesarrollo de América Latina y el Caribe, lección que hoy parece olvidada. Lo que se ha trabajado menos es lo que suponía este tipo de modernización, o en todo caso de inserción en el mercado internacional, desde el punto de vista de la estructura social, que no forzosamente progresaba: siguieron, heredados incluso desde antes de la Independencia, los regímenes de mano dura ("¡mátenlos en caliente!") que respondían a oligarquías que no tenían presencia en una industria inexistente, ni mucho menos en los servicios, sino

en la propiedad de la tierra. Eran oligarquías terratenientes en una vieja tradición surgida de la encomienda que pasó por la hacienda y que podía reproducirse ahora en el latifundio para la agroexportación. Estas oligarquías, aun pactando con intereses foráneos (las empresas de capital extranjero), no estuvieron dispuestas a renunciar a un poder político clave, salvo en casos de mucha debilidad que se revelarían sobre todo en algunos países de Centroamérica (Nicaragua) y el Caribe (Haití), por mencionar algunos lugares donde se comenzó con intervenciones estadounidenses abiertas y duraderas. Renunciar al poder político era abandonar la posibilidad de extraer algo desde el Estado rentista, o "Estado hacienda", si cabe llamarlo así.

En efecto, salvo en casos extremos, nunca fue cuestión de negociar nada más el poder político con extranjeros, consultando al embajador estadounidense en turno. Desde el poder político se podía lograr una "punción" sobre el reparto del excedente —es la tesis que veremos de Roger Bartra y Pilar Calvo, aunque para una época posterior—, en este caso con empresas foráneas, incluso a costa de negar la monetización de gran parte de la economía (el pago del trabajo en salario, que no existía, por ejemplo, en el famoso caso de la tienda de raya mexicana). Dicho de otro modo, la "concesión" a la empresa foránea nunca se hizo por nada en América Latina, ni nada más por algún espíritu que sólo a medias fue "vendepatrias" (digamos que era "rentapatrias"). A cambio de permitir la entrada extranjera podía obtenerse la parte propia del excedente, basada en la propiedad de la tierra y en una extraña forma de "propiedad del trabajo", si cabe llamarla así. La propiedad terrateniente influyó sobre las formas del poder político: si la empresa extranjera ya se llevaba una ganancia,

las oligarquías locales se reservaron el derecho al fasto de una gran renta lograda en el pacto de la concesión.

En su versión más caricaturesca, este tipo de negocios lo hicieron algunas dictaduras caribeñas, como la de Rafael Leónidas Trujillo, en la República Dominicana, por ejemplo, con su control de aduanas; en algo mucho menos simple, la práctica prosiguió hasta el "gran Estado hacienda" del siglo XX, donde el control del poder político —y la renuencia a dejarlo— permitió hacerse de "comisiones" y otras formas de participación en ganancias con frecuencia extraordinarias (incluso comparadas con las de los países metropolitanos), dado lo barato de la mano de obra. ¿Por qué esa parte de ese excedente no se convirtió en acumulación? En buena medida, porque lo propio del terrateniente, y de la oligarquía en el gobierno, era la renta y no la ganancia, a diferencia de la empresa extranjera: si nos atenemos a lo ya señalado, el hecho de que interesara cobrar renta no significaba que también hubiera interés por "cultivar la nación" con la mayor eficiencia posible. Ni el modo de hacerse de esta renta ni el de "emplearla" tendrían mucho que ver con la posibilidad del surgimiento de un capitalismo endógeno, lo que, entendámonos bien, no impedirá de ninguna manera que haya modernidad (yuxtapuesta al atraso) ni formas de abundancia (con frecuencia ostentativas y yuxtapuestas a la miseria, incluso el hambre). El secreto de esta renta es, como veremos, en gran parte la reiteración de lo que para la época actual David Harvey ha querido llamar "acumulación por despojo" (Harvey, 2007): para no complicar más las cosas, se trata de las diversas formas de la violencia en la región más violenta del mundo hasta hoy. Así, la renta aparece ligada a la violencia mediante las prácticas que veremos más adelante.

Las historias de América Latina disponibles suelen ser ante todo políticas, con una peculiar fascinación por este terreno, porque la historia local fue también "muy política"; a veces hay también historias que pretenden dar cuenta de una "cultura" y se adentran así en las artes, ante todo la literatura, aunque no desdeñan otras, como la música o la pintura o la arquitectura. Si esta segunda aproximación tiene una fuerte influencia exterior (probablemente desde la antropología), la dimensión política es la que suele privilegiarse desde la propia América Latina. Por así decirlo, "de dinero no se habla" y es sólo recientemente que se han hecho más trabajos sobre la economía latinoamericana —tal vez desde que la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) buscó fundar una tradición, y también desde que la ciencia económica ha progresado en la región—. Aun así, no hay trabajos que vinculen exhaustivamente política, cultura y economía, salvo lo hecho en los años setenta, sobre todo desde una perspectiva sociológica. Desafortunadamente, los trabajos suelen ser de corte ensayístico. Hasta ahora, entonces, no hay explicación muy detallada sobre el porqué de una "preferencia" latinoamericana por insertarse en la economía internacional con recursos naturales y mano de obra barata. Esto no es todo: salvo Ewout Frankema, en particular, no se ha reflexionado mucho sobre el porqué de la desigualdad, que en América Latina es mayor que en cualquier otra latitud y se acompaña de una violencia igualmente mayor, como ya planteamos. ¿Cuál es el vínculo real, más allá de un supuesto "resentimiento del pobre"? Frankema es de los pocos que ha explorado el vínculo con la estructura socioeconómica. Así que, parafraseando a Edwin Williamson —cuya historia es bastante descriptiva—, en la visión de América Latina han predominado con frecuencia

los mitos y las especulaciones (Williamson, 2013: 11). Se ha documentado la manera en que desde el siglo XIX era usado el poder político, pero menos la relación con el poder económico, aunque hay excepciones. Si empezamos por la renta de la tierra es porque la gran propiedad agrícola explica mucho hasta la actualidad, y ni más ni menos que desde la época colonial.

Tal vez lo que más deba llamar la atención en América Latina es un régimen de propiedad de la tierra único, según la tesis de Frankema. Es una clave que va más allá de la religión y las armas, y Frankema ha hecho notar que este régimen, lejos de ser exclusivo de las colonias americanas, fue traído de la península ibérica. En medio de estas observaciones, unas pocas más de Williamson permiten abundar en un tipo especial de sociedad ligado a ese régimen de propiedad:

> Castilla seguiría siendo una sociedad de conquista ferozmente aristocrática, donde la propiedad de la gran hacienda y la práctica del señorío sobre otros hombres constituía el ideal social, no sólo para la numerosa aristocracia de caballeros e hidalgos, sino para muchos plebeyos, que podían aspirar a ascender de posición por la fuerza de las armas en las guerras contra la Granada musulmana, en la conquista de las Canarias o, más adelante, en la epopeya de las Indias. De ahí que casi hasta el final del siglo XVI siguiera siendo posible para un castellano ambicioso liberarse de los afanes del campo esgrimiendo una espada (Williamson, 2013: 67).

Entre las "instituciones", no republicanas, que en la descripción de Williamson acompañaban a este régimen de la tierra destacan dos: los fueros, que iban junto con el otorgamiento de tierras (y que hacían proliferar los privilegios locales), y el

absolutismo político, que consagraba la autoridad recibida del "rey Dios" (los reyes son vicarios de Dios, según las *Siete partidas*, y por lo mismo en cada uno de sus reinos están por encima del común de la gente: el poder es recibido de Dios, no de la gente). Como en Castilla, en América, según Williamson, la aspiración del aventurero era hacerse de un título de nobleza con riqueza, tierra y señorío. Después de todo, los reinos de Castilla y Aragón se habían asegurado la "centralidad" cooptando de la siguiente manera a la nobleza: "el favor regio en forma de títulos, cargos, concesiones de tierras y honores cortesanos permitió a los soberanos aprovechar las ambiciones sociales de los nobles para controlarlos" (Williamson, 2013: 70). No era "valorar lo poco" —o valorizarlo, si se prefiere— lo que contaba, sino la extensión de las tierras obtenidas por "favor" a cambio de servicios y la disponibilidad de una mano de obra que, si habría de estar disponible, difícilmente podía ser "escasa". El encomendero era "rey", pero también por gracia divina, y la Iglesia se convirtió en el mayor terrateniente de América en la Colonia: como lo ha hecho notar Frankema, el diezmo estaba destinado a garantizar la ejecución de los sacramentos, pero también la reproducción de una jerarquía en la cual "los párrocos se llena(ba)n los bolsillos" (Frankema, 2009: 36). Desde la metrópoli se trajo así la tradición de la gran propiedad y la disposición (el "señorío sobre...") de mano de obra.

Lo que indican algunas sugerentes observaciones de Frankema es que en la metrópoli y en América la tierra no se distribuía de acuerdo con un criterio económico —mucho menos de mercado o de competencia—, y tampoco en función de una competencia desde abajo por el recurso. La tierra era recibida desde arriba como premio por guerrear, por apoyo

aristocrático a la corona y por "absolverla" (cuando se trataba de la Iglesia), por así decirlo, dado que los clérigos recibían tierras a cambio de sacramentos y de dar la salvación. Así, no entraban en juego las posibilidades de economía de escala potenciales, los patrones de especialización rural o el reforzamiento de peculiaridades locales (Frankema, 2009: 48). La clave está en señalar que nunca hubo acceso libre a una tierra que a pesar de todo abundaba: a falta de libertad, la tierra para quien quisiera ocuparse productivamente de ella bien podía ser finalmente escasa. No hubo competencia ni "libre mercado". Se trataba de otra cosa: estar en la corte, en la cercanía del otorgamiento de favores, para recibir una gran propiedad, que por lo demás interesaba ante todo como signo de prestigio, no por algún valor económico. La contradicción está entre esa abundancia —que es acaparada— y la escasez para los trabajadores: para Frankema, que este régimen se haya perpetuado incluso después de la Colonia, bloqueando las posibilidades de verdaderas reformas agrarias, es lo que contribuye a explicar la desigualdad en América Latina y una "distribución" ante todo política de los recursos (la tierra es, así, el pago de la lealtad política, del servicio prestado). Una prueba de que el fenómeno se origina en la metrópoli —y bien vale la pena retener el dato— está en que España y Portugal mantuvieron la mayor desigualdad de Europa en la distribución de la tierra, y el patrón ibérico de distribución se parece al latinoamericano (Frankema, 2009: 53). Al depender de un "pago" en servicios (políticos o religiosos), el régimen de propiedad de la tierra no se interesó tampoco en sufragar la educación, ni siquiera a partir de la Independencia; por otra parte, como lo hace notar siempre Frankema, la Iglesia no consideraba que los fieles debieran estar alfabetizados. No hubo así nada que impulsara

una reforma agraria ni el mejoramiento de la educación, en ambos casos para tener una mano de obra con buena productividad y capacitada. Era otra época y el privilegio económico se "concesionaba", por decirlo de alguna manera moderna.

Encomendero, hacendado, latifundista: las maniobras para la renta, las ventajas en la situación, el aprovechamiento de las circunstancias

La renta

La *renta de la tierra* es en la economía política un antiguo debate. Malthus, el sacerdote, defendía a Adam Smith al decir que el terrateniente era parte integrante e importante del Estado, contra la opinión de David Ricardo, el "terrateniente antiterrateniente", a la cual nos referiremos.

> Afortunadamente para la humanidad, bajo un sistema de propiedad privada las rentas netas de la tierra no pueden nunca disminuir por el progreso del cultivo. Cualquiera que sea la proporción que guarde respecto del producto total, su cantidad real tiene que ir aumentando sin cesar y ofrecerá siempre un fondo para los goces y recreos de la sociedad, suficiente para estimular y animar a toda la masa (Malthus, 1977: 181).

La formulación es sorprendente: no oculta la relación entre *renta* y *despilfarro* en "goces y recreos", y no parece interesarse, en cambio, en la producción o acumulación. Malthus parecía estar pensando en alguna forma de derroche de la renta que la hacía privilegiada.

> ...si añadimos que en un Estado de competencia perfecta los que viven de las rentas de la tierra tienen un interés eminente en que aumente el capital y la población, mientras que para los que viven de las utilidades del capital y los salarios del trabajo, un aumento de capital y población es cuando menos un beneficio mucho más dudoso, puede afirmarse con toda seguridad que no hay en el Estado ninguna clase cuyos intereses estén relacionados tan de cerca y fatalmente con la riqueza, prosperidad y poderío de la nación, como los del terrateniente (Malthus, 1977: 173).

Ya se sabe qué es una visión "malthusiana": en el mundo hay demasiados pobres y Dios les manda castigos divinos, aunque el mismo Malthus haya querido relativizar esta forma de encarar el problema de la relación entre recursos y población. La descrita en la introducción es, por momentos, una visión malthusiana: el problema de América Latina, según creen algunos, es que "ya somos demasiados".

A David Ricardo y Karl Marx les parecía, en cambio, que la renta de la tierra era un obstáculo para la modernización capitalista. Ambos eran partidarios del progreso capitalista, aunque Ricardo fuera terrateniente y Marx abogara por superar al capitalismo con otro sistema, el socialismo. Ricardo escribió abiertamente en defensa de la importación de cereales (y por ende contra los terratenientes locales, los británicos):

> ...el interés del terrateniente es siempre opuesto al del consumidor y al del fabricante (...). Con excepción de los terratenientes, todas las clases saldrán perjudicadas con el aumento de los precios de los cereales. Los tratos entre el terrateniente y el público no son como los tratos comerciales, en los que igualmente puede decirse que ganan tanto el vendedor como el comprador, sino que toda la pérdida está de un lado y toda la ganancia del otro; y si pudieran suministrarse cereales más baratos mediante la importación, la pérdida que se experimentará al no importarlos será mucho mayor para una parte de lo que es la ganancia para la otra (Ricardo, 1973: 249).

Hay algo que huele a abuso, a competencia no muy leal, en las ventajas del terrateniente tal y como las describe Ricardo, y pueden llegar al colmo en la renta absoluta, dependiente de la pura propiedad monopólica al margen de que se explote o no la tierra —dejándola, entonces, eventualmente baldía (Lefebvre, 1983: 31).

La renta ha jugado un papel contradictorio, variable según las circunstancias de cada país, y este "espíritu de renta" ha permanecido en buena medida en los países periféricos, como los latinoamericanos, como parte de una disputa no resuelta entre los grupos dominantes de estos países y los de países centrales. Si ambos han estado de acuerdo para que el origen de la renta en cuestión sea hasta hoy una mano de obra barata (o, en un caso extremo, un baldío), no lo han estado para el reparto de esta forma de excedente (¿qué parte para la renta?, ¿qué parte para la ganancia?). El debate pareciera, por lo general, haber perjudicado a los grupos mencionados (los terratenientes) en la periferia, pero éstos habrían estado interesados en hacerse de una buena parte de lo que en otros

términos se llamaría una "ganancia extraordinaria", si no fuera por las características mismas del terrateniente, más interesado en una "posición" que en la producción. Hasta aquí, hay dos visiones del mundo: la de Malthus no les viene mal a los grupos acomodados en la periferia; la de Ricardo y Malthus sí. El problema se plantea con acuciosidad cuando la inversión extranjera no quiere renunciar a su ganancia extraordinaria —no llega a América Latina por otra cosa, mucho menos por interés en el desarrollo, que tiende a obstaculizar—; a su vez, el rentista local difícilmente quiere renunciar a su parte. Si se trata de la historia de América Latina, es en la medida que se diferencia de Asia y África por una independencia más temprana que colocó a los criollos en posición dominante ante la escisión ya sugerida: acuerdo con el extranjero para obtener lo máximo —dando lo mínimo— de la mano de obra barata local y aprovechar hasta el agotamiento los recursos naturales, que hasta hoy apenas en un país tienen "derechos" (Ecuador), pero desacuerdo para llevarse la tajada del excedente y, además, la manera de usarlo. El curioso grupo rentista puede jugar con la oscilación permanente de alianzas y servirse también del "pueblo" o las "masas" para negociar —incluso con discursos radicales— su parte de excedente frente a las ambiciones extranjeras de la ganancia.

El interés del terrateniente ha distado, así, de ser el mismo que el del capitalista —el empresario agrícola o minero si se prefiere—. Ambos buscan un excedente lo más grande posible, pero el problema está en su distribución entre estos dos grupos. Samir Amin ha sugerido que el hecho de que estos grupos se alíen o se distancien depende de circunstancias históricas, que han variado, desde la "solución inglesa" —alianza de los industriales con los terratenientes hasta que se importen

cereales del exterior, subsistencia de privilegios sociales como la Cámara de los Lores— hasta la francesa —campesinos que desplazan a los terratenientes—, pasando por las "varias Alemanias", desde el sur —burguesía artesanal/comercial— hasta el este —grandes terratenientes— y las diferencias en Italia y España —grandes terratenientes en el sur— (Amin, 1975: 43). No hay una solución única, aunque para el capitalismo, ya lo habían señalado Ricardo y Marx, lo deseable sería que desapareciera la renta. Desde este punto de vista, la situación ideal es la siguiente, que describe David Ricardo, y que por lo demás concierne a buena parte del territorio estadounidense, luego de los despojos a los indígenas y a México. Señala Ricardo:

> en la primera colonización de un país, en el cual existe abundancia de tierra rica y fértil, requiriéndose cultivar tan sólo una proporción muy reducida para el sostenimiento de la población existente, porción esta que puede cultivarse con el capital a disposición de la población, no habrá renta, ya que nadie pagaría por el uso de la tierra, cuando todavía no es de propiedad privada una gran extensión de ésta y donde quedan grandes extensiones a disposición de quienes quieren cultivarlas (Ricardo, 1973: 52).

Estados Unidos es el país donde no hay pacto con la aristocracia terrateniente, muy episódica: fue derrotada en la guerra de secesión y ésta es parte de la apertura de tierras libres hacia el oeste.

Como lo señaló Roger Bartra a principios de los años setenta, la "solución inglesa" de Marx —distinta de las vías *farmer* y *junker* de Lenin, también debatidas por el autor mexicano— consistía en la fórmula trinitaria: renta, ganancia y

salario, no sólo en la economía en su conjunto, sino en la propia agricultura, lo que suponía una superganancia de la burguesía agrícola para ser pagada como renta al dueño de la tierra. Guillermo Foladori hacía notar que en realidad también hay intereses contrapuestos, puesto que el capitalista buscaría evitar el pago de una renta o bien reducir su magnitud, "al considerar al terrateniente como un parásito al que no le corresponde ingreso alguno en tanto no incurre en riesgo alguno, mientras que él, el capitalista, arriesga su capital y tiene derecho a una ganancia" (Foladori, 1984: 16). Si tomamos en cuenta este elemento, el rentista no es un capitalista en el sentido pleno del término: ni siquiera arriesga, al decir de Foladori. ¿Cuántas veces no se ha dicho, como parte de algo supuestamente "muy sabido", que el empresario latinoamericano (ni siquiera tiene que ser agricultor) no arriesga, no sabe tomar iniciativas, no invierte en ciencia y tecnología y no lo hace porque no está interesado en la productividad?

Trayendo a colación párrafos de Marx, el mismo Foladori recuerda que el terrateniente puede reclamar lo suyo argumentando que es el propietario de las condiciones de producción; por lo demás, un "fenómeno natural" y por ende "especial", para decirlo de algún modo. ¿Cuántas veces no se ha reemplazado en América Latina el buen trabajo por la creencia de recursos disponibles casi diríase que al infinito? Ricardo describió así el origen de la renta: "la renta es aquella parte del producto de la tierra que se paga al terrateniente por el uso de las energías originarias e indestructibles del suelo" (Ricardo, 1973: 51). Curiosamente, aunque se apropia de trabajo impago (que es el que genera la renta), Marx le hace decir al terrateniente, nótese bien: "yo no soy un capitalista",

aunque sí dueño de esas condiciones de producción naturales ya mencionadas.

> Hay ramos de producción en los que ciertos medios de producción naturales, por ejemplo, las tierras de labor, los yacimientos de carbón, las minas de hierro, los saltos de agua, etc., indispensables para que el proceso de producción pueda efectuarse y sin los cuales no pueden producirse las mercancías correspondientes, se hallan en manos de personas distintas del propietario o poseedor del trabajo materializado, el capitalista. Y este segundo grupo de propietarios de los medios de producción dice al capitalista, si quieres que te permita usar de mis medios de producción, tienes que contentarte con obtener la ganancia media (...). El remanente de plusvalía, es decir, de trabajo no retribuido, que arroja tu producción después de cubrir la cuota de ganancia, no debes ingresarlo en la cuenta común, como acostumbráis hacer vosotros, los capitalistas, sino que me lo apropio yo, me pertenece a mí (Marx, 1960: 341).

Y Marx le hace decir más adelante: "yo no soy capitalista. El medio de producción cuyo uso te traspaso no es trabajo materializado, sino un don natural. ¿Acaso podrías fabricar tú tierra, agua, minas y yacimientos de carbón? ¡Claro que no!" (Marx 1960: 342). ¡Pero el rentista criollo no querrá vivir de un remanente, en todo caso no de "cualquier" remanente! ¿Hay que "abusar" aún más de la mano de obra? ¿Hay que "regatear" más la renta ante la ganancia? La renta, por así decirlo, no es el resultado de alguna inversión que en realidad hace el capitalista (adquiriendo, entre otras cosas, fuerza de trabajo a cambio de un salario). Éste es el primer punto de vista desde el cual el terrateniente puede argumentar que él no es un

capitalista: recibe un derivado de ganancia. Por otra parte, sin dejar de ser el propietario, "traspasa" un tiempo un medio de producción natural y puede creerse que "lo hace trabajar", cuando en realidad lo hace el trabajo; el terrateniente no usa trabajo materializado; otra vez, cabe señalar, obtiene un derivado de ganancia mediante ese traspaso, que por lo demás frena la libre competencia entre "ellos, los capitalistas". Por decirlo de manera irónica, el terrateniente le encomienda un tiempo la tierra al capitalista —si ya hay una burguesía agraria o si la representa la inversión extranjera— para que "la ponga a trabajar". Esto supone la existencia de este capitalista y es sólo por este motivo y dentro de ciertos límites que puede hablarse de una "renta capitalista", como lo hace Foladori.

> Sólo a partir del momento en que un capitalista se interpone como arrendatario entre el agricultor y el terrateniente —ya porque el antiguo vasallo haya trepado hasta convertirse en arrendatario capitalista de una tierra, ya porque un industrial invierta su capital en la agricultura en vez de invertirlo en la industria— comienza, no "el cultivo de la tierra", ciertamente, pero sí el cultivo de la tierra en sentido capitalista, un tipo de cultivo muy distinto a los anteriores, lo mismo en cuanto a su forma que en cuanto a su contenido (Marx, 1960: 398).

Con todo, el cultivo capitalista de la tierra no impide que subsista la renta de la tierra derivada de la ganancia y no directamente capitalista.

Desde el punto de vista del terrateniente, que tiene a la vez la ventaja de la posesión (pongamos, por caso, una ubicación ventajosa o una fertilidad importante) y la propiedad, la renta de la tierra es, para Marx, una "forma trasmutada, por

influencia del capital (...) tanto de la propiedad feudal de la tierra como de la agricultura pequeño-campesina practicada como ramo de la alimentación, en la cual la *posesión* de la tierra aparece como una de las condiciones de producción para el productor directo, y su *propiedad* de la tierra como la condición más ventajosa" (Marx, 1981: 791-72). Este punto es de particular interés porque pareciera que debe asegurarse la posesión para acceder luego a la propiedad. Al mismo tiempo, Marx insiste en el carácter no plenamente capitalista del rentista. Si bien se habla aquí de una renta "capitalista", que se recibe como derivada del capital (en forma de dinero y casi como si fuera un "impuesto"), y no en trabajo o en especie, a diferencia de lo que ocurría, por ejemplo, en el feudalismo, la renta misma, en el análisis propuesto, no se convierte tampoco en capital, ya que si así fuera en realidad la figura del terrateniente y la del arrendatario se habrían fundido en una sola, la del capitalista. El terrateniente vive así del capitalismo (¿a expensas de él, o garantizándole una ganancia extraordinaria en la periferia?) pero no es un capitalista, un "empresario", por así decirlo: en esta misma medida guarda semejanzas con el terrateniente precapitalista y es su "forma trasmutada", sin que se produzca todo el cambio que consistiría en hacerse de un capital (o transformar la renta en capital) y utilizarlo como tal: renta no es así ganancia (como tampoco se transforma en inversión), salvo que desaparezca el terrateniente y no quede más que una burguesía agrícola.

Siguiendo a Kautsky, y para precisar la explicación que acabamos de dar:

> si el empresario es a la vez terrateniente y agricultor, entonces se embolsará, además de la ganancia media, una ganancia ex-

> traordinaria. La cosa cambia completamente cuando el agricultor capitalista y el terrateniente son dos personas distintas, es decir, cuando el primero sólo es arrendatario de la tierra del segundo. La tierra no se puede extender ni transferir a discreción. El agricultor que no es el mismo propietario no puede cultivar sin el permiso del terrateniente y deberá adquirir este permiso cediendo su superganancia, su renta territorial (Kautsky, 1974: 86).

El terrateniente "que no mueve un dedo" está al mismo tiempo en capacidad de poner condiciones para el acceso al cultivo de la tierra. Si bien Foladori argumenta que la renta es "capitalista", no es capital directamente, sino derivada de éste, y aleja por completo al terrateniente del interés y la comprensión de lo que es este mismo capital. De ahí que, para muchos, el ideal capitalista sea la supresión de una figura, la del terrateniente, que viene de tiempo atrás, como lo sugiere Marx y como lo comprueba la historia de América Latina bajo las figuras del encomendero y el hacendado, previas a la del latifundista del siglo XIX y más allá. Marx sugiere muy pronto una forma de freno por parte del terrateniente al progreso capitalista en la agricultura, puesto que las mejoras a la tierra se incorporan tarde o temprano a una renta mayor, siempre sin que el terrateniente "mueva un dedo", aunque le convenga que el arrendatario venga a mejorar el suelo rentado, al grado que convenga finalmente venderlo: "de este modo meten en sus propios bolsillos el resultado producido, sin su concurso, por el desarrollo social: *fruges consumer nati* [nacidos para consumir los frutos]. Sin embargo, al mismo tiempo esto constituye uno de los mayores obstáculos que se oponen a una agricultura racional, puesto que el arrendatario evita todas las mejoras

y desembolsos cuyo reflujo total no es de esperar durante el lapso de su arrendamiento" (Marx, 1981: 798).

Ése es, buscaremos demostrar, algo así como el lema que una parte de las élites latinoamericanas han querido esgrimir, aunque no por consumo, sino por renta: "yo no soy un capitalista [¿a Dios gracias?], pero sí el dueño de condiciones naturales de producción" y, por cierto, también, pareciera que el de quienes están en capacidad de convertirlas en ese trabajo impago al que se refiere Marx. El hecho es que el terrateniente, eso sí, no se confunde con el capitalista agrario, contra lo que sugiere —en debate con Roger Bartra— Armando Bartra (Bartra, 2006). Esta confusión, dicho sea de paso, tampoco se encuentra en Adam Smith, quien permite distinguir el hecho de que alguien perciba *renta* o reciba *ganancia*. El terrateniente puede tener toda la apariencia capitalista y no estar interesado en ninguna mejora de la tierra de su propiedad, creyendo que todo es asunto de "condiciones naturales" y sin entender demasiado del capital como relación. Hay casos, como el de la ubicación de la tierra, en que la renta ostensiblemente no depende del trabajo, sino de una posición, o si se quiere del "aprovechamiento de circunstancias" sin que intervenga la producción.

> La renta de la tierra no sólo varía por razón de la fertilidad del terreno, sea el que fuera el producto o producciones, sino por razón de su situación, sea la que fuere su fertilidad. Un terreno que esté próximo a una ciudad da mayor renta que otro igualmente fértil, pero más distante de una gran población. Aunque no cueste más el cultivo en uno que en otro, siempre ha de ser más costosa la conducción del producto al mercado, puesto que se trae de lugar más remoto (Smith, 1977: 162).

Smith considera que esta desventaja puede ser compensada a costa del trabajo, pero la tierra más cercana también monopoliza algo, una "situación" o "circunstancia", sin que intervenga el trabajo. Smith se refiere directamente a esta monopolización, aunque en otro caso.

> En las inmediaciones de las islas de Escocia es el mar extraordinariamente abundante en pesca, constituyendo una parte muy considerable del alimento de sus habitantes; pero para poder aprovechar del producto de sus aguas es necesario tener propiedad en las tierras vecinas, en cuyo caso la renta de aquellos predios no son a proporción solamente del producto de su suelo, o de lo que el colono puede sacar de la labor del terreno, sino también de lo que rinde la pesca. (...) La renta, pues, de la tierra, considerada como un precio que se paga por el uso de ella, es regularmente un precio de monopolio (Smith, 1977: 160).

¿Para conseguirlo hay que saber "tomar posesión"? Hay aquí algo de "situación", y David Harvey da por su parte una versión moderna de este mismo monopolio derivado de una renta: "hay dos situaciones en las que la categoría de renta de monopolio sale a relucir. La primera surge porque los actores sociales controlan algún recurso, mercancía o ubicación de calidad especial que, en relación con cierto tipo de actividad, les permite extraer renta de monopolio de quienes desean usarlo". En el ámbito de la producción, Marx sostiene que el ejemplo más obvio es la viña que produce un vino de extraordinaria calidad que puede venderse a precio de monopolio. En esa circunstancia:

> "...el precio de monopolio crea la renta" (...). La versión situacional sería la central (para el capitalista comercial) en relación, pongamos, con el transporte y la red de comunicaciones, o la proximidad (para la cadena hotelera) a una actividad altamente concentrada (como un centro financiero) (...). Se puede crear escasez retirando el suelo o el recurso de los usos actuales y especulando sobre sus valores futuros (Harvey, 2014: 418).

Saber disponer es ante todo saber posesionarse, y reservarse luego el derecho a la retención. En este caso, el monopolio se obtiene restringiendo un uso a la espera de alguna ventaja o "ganancia", aprovechando la "situación", creando una "renta de situación", aunque no exactamente en el sentido de la renta diferencial de situación planteada por Ricardo. A más de una situación espacial, puede ser la ventaja de una "situación social", por así llamarla, aunque no salida de la producción.

Nótese bien que, según Smith, "no es totalmente proporcionado a lo que el señor pudo haber gastado en el mejoramiento del terreno, o a lo que él pudiera sacar por sí, sino a lo que el colono puede extenderse a dar sin pérdida suya" (Smith, 1977: 160). No hay ningún compromiso del terrateniente con la mejora productiva, con la cual no se siente obligado, ya que la renta proviene más de "sacar provecho" de lo que puede ser considerado, al menos por el terrateniente mismo, una forma de "privilegio", una circunstancia favorable en el juego de la posesión/posición, que el colono puede contribuir a "valorizar", previa existencia de la posición misma. No es, así, un poder directamente económico (de explotación capitalista), conseguido en la competencia entre capitales, y a la "posición" con ventaja se llega con frecuencia con métodos

que tampoco están relacionados con la producción, sino con la capacidad de "apropiación". Kautsky ha hecho notar que:

> el propietario terrateniente se embolsa la renta sólo en virtud de su título de posesión. Cuando entrega en arriendo su tierra no tiene necesidad de mover un dedo para embolsarse su renta. Para realizar la ganancia que los obreros han producido para él, el empresario capitalista, aunque no colabore activamente en la producción, debe por lo menos intervenir en la esfera de la circulación de las mercancías, desarrollar una actividad en la compra y venta, o por lo menos lo han hecho siempre hasta que las sociedades por acciones han demostrado claramente que se podía prescindir de él también en este campo. El propietario terrateniente sólo posee sus tierras y ve sus rentas no solamente llegar a sus bolsillos, sino muchas ventas aumentar por sí solas (Kautsky, 1974: 91).

En estas condiciones, este terrateniente que no forzosamente "emprende" puede tener el fetichismo de la tierra del que hablaremos, pero no de un trabajo que no ve, salvo en la abundancia disponible de una gigantesca "reserva".

¿En qué consiste el monopolio? No es que haya ausencia completa de competencia en la agricultura (o en la minería y en la vivienda urbana). Según Foladori, sucede que:

> el propietario (de la tierra) puede, en un determinado caso, restringir su uso, al exigir por él el pago de una renta. Restringir su uso no significa impedirlo. Al contrario, la moderna propiedad privada debe garantizar la libre movilidad de los capitales en la agricultura. Además, el terrateniente obtiene su ingreso del alquiler del suelo, por ello él mismo está interesado

> no en su libre inversión, sino en una inversión restringida, que implique derivar parte del capital al pago del alquiler. Cuando hablamos de que el terrateniente puede restringir su uso lo decimos en varios sentidos: restringe su uso al campesino para que éste no pueda obtener directamente sus medios de vida; restringe su uso al capitalista, impidiéndole invertir capital sin el pago de la renta del suelo; monopoliza la tierra frente a la sociedad en su conjunto, tanto impidiéndole el tránsito por su predio como la vida, en término estricto al impedirle tener un techo si no paga un alquiler por el dormitorio (Foladori, 1984: 13).

Hay algo de contradictorio cuando el mismo Foladori considera que esta categoría de "renta capitalista del suelo" "(...) nada tiene que ver con las formas precapitalistas de renta aun cuando todas tengan como punto de partida la tierra" (Foladori, 1984: 15). Aunque es renta capitalista, y aunque el terrateniente está interesado en que le hagan fructificar la tierra, el mismo Foladori ha señalado que el terrateniente le resta medios al capitalista para invertir toda la ganancia (en este caso es renta derivada de ganancia o de ganancia extraordinaria): es una renta capitalista (¿hasta dónde?) pero puede trabar, "restringir" la acumulación del capital. Por lo demás, Foladori explica que la existencia del terrateniente supone:

> [la] separación de la propiedad formal de su explotación. Siendo el capitalista quien administra y organiza la producción, el dueño del suelo o terrateniente puede estar separado totalmente de la explotación. La renta no la extrae directamente el terrateniente al trabajador, sino que es el capitalista quien hace de intermediario. El terrateniente no juega ningún papel en el

> proceso de producción. Si lo hiciera sería en tanto capitalista y no en tanto terrateniente. Como terrateniente, es decir, como persona cuyo ingreso proviene de la renta del suelo no requiere participar en absoluto del proceso productivo inmediato (Foladori, 1984: 14).

¿Quién sirve a quién? Adam Smith también señaló a su modo que el interés del terrateniente en la tierra no es obligatorio:

> acaso habrá quien imagine que no es otra cosa la renta de la tierra que aquella moderada ganancia que el señor de un predio puede sacar de un fondo empleado en la mejora que haga de su suelo; pero, aunque esto sea así en algún caso particular no puede ser ésta la regla general que ha de regir en la materia. El señor de un predio pide y saca renta aun de la tierra no mejorada (...) (y) no siempre (las) mejoras se costean por el señor, sino que se suplen del fondo o caudal del colono, y cuando llega el caso de la renovación del contrato, exige el dueño, por lo común, alguna renta más, abonando antes el capital invertido en las mejoras, como si las hubiese hecho desde luego con su propio caudal (Smith, 1977: 159-160).

Se entiende indirectamente que el terrateniente se aprovecha del carácter emprendedor del "colono", si éste lo tiene, pero también que la renta "se pierde" en alguna parte sin convertirse en ganancia y en acumulación de capital (lo cual, dicho sea de paso, no deja de presentar interrogantes sobre el modo en que el rentista se plantea la cuestión de su propia reproducción como grupo). Desde este punto de vista, no parece que el capitalista sea muy útil a un capitalismo cuya forma de producción puede no interesarle, aunque en cambio extraiga

"derechos de piso", según los "métodos" que describe Foladori, que consisten en "restringir" o "permitir" de preferencia desde una posición de monopolio, previa posesión, primero, y adquisición de la propiedad, después.

Hasta aquí, no es ociosa la discusión para saber si el terrateniente es en buena medida una rémora precapitalista o no. Para Samir Amin, la renta de la tierra es precapitalista y, por cierto, unas cuantas líneas de Marx sugieren estudiar, junto a este mismo fenómeno de la renta, las transiciones del feudalismo al capitalismo. "Para Marx, la renta de la tierra es una categoría precapitalista, que subsiste sólo porque el capitalismo no nace en el vacío. La alianza de clases entre la naciente burguesía y la propiedad terrateniente (de origen feudal o campesino) llena las funciones esenciales en el proceso de la acumulación primitiva" (Amin, 1975: 22). Lo que ocurre es que una rémora en el capitalismo desarrollado —que Estados Unidos, en particular, suprime muy rápido en su historia— es una ventaja para "negociar" en más de una periferia. Y es la ventaja que da acceso al recurso natural y la mano de obra barata.

A la competencia por apropiarse de las tierras más fértiles o más cercanas al mercado se suma la voluntad de monopolizar o, en todo caso, evitar al máximo, hasta donde sea posible, la competencia, incluso al precio de limitar la eficiencia. Ya habíamos visto cómo, según Adam Smith, para el terrateniente es una preocupación secundaria que haya o no mejoras en su propiedad (¿en "su" país?). El mismo Ricardo muestra cómo el terrateniente sigue funcionando como "rémora" al despliegue capitalista: se opone a una mayor productividad del trabajo y la apertura a la competencia con productos agrícolas extranjeros, tendiendo con esto a estorbarle al capitalis-

ta la obtención de alimentos baratos para el salario. Ricardo era por este motivo partidario de importar productos agrícolas baratos, para privilegiar el progreso capitalista —y en particular de la ganancia— sobre la renta. Una de las formas en que el empresario capitalista puede ahorrarse esta barrera del terrateniente es manteniéndolo, para pagarle una renta menor, en formas precapitalistas de producción, únicamente "subsumidas", lo que no está reñido con las tesis que avanzó Roger Bartra en los años setenta. La acumulación por despojo —volveremos sobre ella— tiene algo de precapitalista: la violencia ejercida no es la violencia directamente económica (la de la explotación, la apropiación gratuita de trabajo impago), sino la fuerza bruta, que puede ser también la que tiene lugar desde la posición política: en otros términos, no se ejerce "violencia desde abajo", sino una muy peculiar "violencia desde arriba". Del mismo modo, el monopolio de la tierra así obtenido no por fuerza revoluciona la forma de producir, menos aún si no hay reforma agraria: bien puede seguir recurriendo a la violencia para extraer el máximo excedente, de tal modo que para el terrateniente no lo es tanto si ha sabido darle lo menos posible a la mano de obra y sacar el máximo provecho de la fertilidad natural del suelo.

Sucede, así, que el terrateniente se ubica en lo que puede parecer una muy peculiar ambivalencia: a partir de un excedente no menor, aspira a una renta no menor, y para empezar tiene, desde este punto de vista, intereses propios que no son los del empresario netamente capitalista en busca de una ganancia. Dicho de otro modo, el empresario extranjero y el terrateniente están unidos para obtener el mayor excedente posible, a costa con frecuencia de abusos contra la mano de obra, previos abusos en el despojo. Sin embargo, la desunión

aparece en una distribución del excedente, que no parece llevarse a cabo por los simples métodos de la competencia entre capitalistas, sobre todo que el terrateniente busca la renta, no la ganancia. El rentista que puede estar a la cabeza del país puede tener el suficiente interés propio para buscar negociar en condiciones ventajosas, forcejeando, con el capitalista (extranjero, en particular), y al mismo tiempo... carecer de todo interés en valorizar lo que tiene, aunque forcejee con el productor directo para arrancarle lo máximo.

El despojo

Un aspecto del rentismo terrateniente ha sido algo así como un antiguo fetichismo de la fertilidad, que tiene que ver con los atributos del suelo a los que alguna vez se refirió Ricardo. Malthus lo describe así, ignorando que no suele haber frutos de la tierra sin algún tipo de trabajo: "parece extraordinario que aún no se haya comprendido bien ni admitido que el terrateniente obtiene una forma de renta, la mayor parte del enorme beneficio que la sociedad saca en su provecho del excedente de producción de la tierra. He llamado a este excedente un *exuberante don de la Providencia*, y tengo la firme convicción de que merece ese calificativo" (Malthus, 1977: 174). Es la misma visión del criollo, que cree que ha caído en sus manos (¿por despojo?), en efecto, un "exuberante don de la Providencia" que seguramente malgastará. En realidad, queda por valorizar esa tierra, y lo hace un trabajo tan abundante como ella. Si bien hay ciertamente una "fertilidad natural", la tierra no produce ni cosecha sola. De entrada, como lo sintetiza Foladori, la tierra es, para el capitalismo, un medio de producción "no producido por el hombre, no homo-

géneo y monopolizable" (Malthus, 1977: 10). En el límite, este prodigio no sería posible sin el trabajo (la tierra en sí misma no posee valor, aunque hoy se la proteja más en algunos contados casos), algo que aparece con más claridad cuando la agricultura ya es abiertamente capitalista. Sin embargo, el propietario no suele representarse las cosas así, sino en relación con esa "productividad natural" ("energía originaria e indestructible") a la que se refiere Ricardo, y de todos modos busca concentrar para sí las mejores tierras. Este fetichismo no es resultado de lo "natural": puede ser el de la "renta" que parece "brotar del suelo" (y que reciben los más fértiles) independientemente del trabajo que requiera el cultivo. Ocurren las cosas como si *fertilidad* fuera igual a *renta* sin mediación del trabajo: éste es, creemos, un grave velo que ha pesado en la historia de América Latina sobre el origen de una abundancia que es menos natural de lo que parece. Junto a ese fetichismo hay otro, el de Malthus, para quien la fijación de un precio de monopolio es posible porque la tierra da productos de primera necesidad, desde el alimento hasta las materias primas del vestido y la vivienda, por lo que suele haber una fuerte demanda. Este fetichismo es el de "la cualidad del suelo por la que puede hacérsele producir una cantidad mayor de artículos de primera necesidad de los que se necesitan para el mantenimiento de las personas empleadas en la tierra" (Malthus, 1977: 117). "Es perfectamente cierto que la tierra produce los artículos de primera necesidad —produce los medios, y los únicos, por (lo) que puede surgir un aumento de población y mantenerse—. A este respecto, la tierra es esencialmente distinta de cualquier otra máquina de que los hombres tengan conocimiento, y es natural suponer que su uso produce efectos peculiares" (Malthus, 1977: 119).

Mientras Foladori habla de que es posible "restringir" el acceso a un recurso monopolizado, si lo está, con Malthus parece agregarse una condición más de "forcejeo": el que quiere obtener este acceso puede hallarse en una condición de necesidad, por tratarse de la tierra, aunque es desde luego una visión muy típica del interesado en los "principios de población", el mismo Malthus, y una visión errónea: no todos los productos de la tierra monopolizables son de primera necesidad, desde luego, ni están para "aumentar o disminuir la población". ¿Monopolizar ante quien se encuentra en estado de necesidad? Seguramente la tienda de raya no es otra cosa.

La "escasez" puede parecer un argumento no muy convincente cuando, como en América Latina, lo que hay es abundancia de tierras para el cultivo o para la extracción de minerales: hasta hoy, no ha terminado la exploración de la frontera agrícola en algunos países, como lo prueban desde la existencia de tribus no contactadas hasta las migraciones hacia zonas vírgenes de la Amazonia, de tal modo que se renueva la "acumulación por desposesión". David Ricardo se refería en realidad a la escasez de tierras fértiles —que no son infinitas— para determinar los rendimientos decrecientes y la renta diferencial. Si se tomara al pie de la letra este argumento, habría que considerar que ese "infinito", contra lo que suele creerse, no existe en América Latina. Cabe suponer, entonces, antes de la producción y formación de renta, alguna forma de "competencia" por el acceso a las tierras, de preferencia a las más fértiles, y a las tierras *tout court*. En América Latina es justamente esta competencia la que no se da en el vacío, en una supuesta "tierra de nadie", sino que conlleva el despojo con violencia, salvo en muy contadas excepciones: es una historia que se remonta muy atrás en el tiempo y prosi-

gue hasta hoy, incluso bajo la forma especialmente virulenta del narcotráfico, que se apodera de tierras desde Tamaulipas o Michoacán, en México, hasta Colombia, despojando al productor y propietario, que en este caso no es un indígena. O es la historia del pequeño productor chacarero de la pampa despojado indirectamente por la agroexportación de soya (Tur, 2011: 181-182). Así, hasta aquí, el problema no está en cómo determinar la renta, sino en cómo determinar el acceso a la tierra —y luego a los recursos en general— e incluso su concentración en pocas manos, hasta llegar prácticamente al monopolio. La violencia también puede tomar la forma de la autodefensa (otra vez, en casos no indígenas) desde Michoacán, en México, hasta Colombia, otra vez, por lo menos hasta la firma de los acuerdos de paz. La forma de acceso a los recursos pareciera privilegiar, así, distintas formas de violencia: la expresión "acumulación por desposesión" puede ser engañosa, puesto que se trata más bien de "tomar posesión" de distintas maneras contra otro.

El terrateniente forcejea, así, con dos fuerzas, no nada más con quien obtiene ganancias del cultivo directo: con el capitalista, sí, como ya hemos visto, pero también, como lo ha demostrado Smith, con el "colono" que arrienda la tierra, lo que puede ir desde el capitalista mismo hasta los trabajadores o productores directos, necesarios pero de quienes se extrae tanto más cuanto que tiene que alcanzar para dos, terrateniente y capitalista. Es una relación en la cual, tal y como la describe Smith, difícilmente puede estar ausente una dosis de fuerza, para arrancarle a ese "colono", por su ignorancia o mediante el engaño, el máximo de pago, sin que parezca haber "ley objetiva" del capitalismo que valga.

> Al ajustar las condiciones del contrato, procura siempre el señor no dejar al colono más parte de producto que lo que es puramente bastante para que pueda sostener el fondo de donde se ha de surtir para la siembra, pago de jornales, compra y mantenimiento del ganado, aperos de labranza, juntamente con aquellas regulares ganancias que en el respectivo distrito suelen producir los fondos destinados a la agricultura (...). Es cierto que a veces la liberalidad, o lo que es más frecuente, la ignorancia del dueño, hace que acepte menos de aquella proporción, así como a veces también, aunque es más raro, la ignorancia del arrendatario motiva que ofrezca al señor de ella mayor cantidad (Smith, 1977: 159).

En el despojo para hacerse de la posesión y la propiedad —previo a la violencia en la extracción de trabajo impago— hay muchas cosas en juego: no es nada más una primera, el despojo de la propiedad, suponiendo que la hubiera jurídicamente, para luego usufructuarla. Como el medio con el cual ha de producirse es muy diverso, y esta diversidad tiene que ver con una ubicación, el despojo debe buscar igualmente la apropiada, aquella que pudiera dar lugar a renta, aunque quien despoje no se lo formule así. En otros términos, es el despojo no nada más de una propiedad, sino de la posesión de un lugar específico, un "entrar en posesión/posición" para jugar una ventaja adicional a la de la propiedad. Puede ser, en función de lo que hemos dicho, despojo de un lugar especialmente bien ubicado por su fertilidad, de un lugar cercano a las posibilidades de una buena pesca (para retomar la digresión de Smith) o de un lugar cercano al mercado, o incluso con varias de estas ventajas bien "ubicadas". No se despoja a cualquiera, ni es por fuerza un despojo "desde la distancia":

puede tener lugar desde "muy cerca" si a la propiedad se añade la ventaja de una disposición favorable por el lugar específico de ubicación de un suelo. En suma, es aquí que se trata también de una hábil maniobra, la de saber detectar el "lugar", "la oportunidad" de lo despojado/por despojar en un contexto más amplio, en un abanico de posibilidades (de fertilidad), en una disposición (cerca o lejos de la ventaja del mercado), etcétera: el punto fuerte del dueño original se vuelve el débil frente a la amenaza de despojo. Nada tiene que ver lo descrito con ninguna competencia capitalista "libre". Si se quiere, "la violencia escoge", para lo que necesita no nada más disponer (de lo ajeno), sino "calcular" la parte de excedente que se obtendrá como renta.

¿Qué es este despojo? Desde 1974, Roger Bartra había sostenido que por existir un sector no capitalista de algún modo "protegido" la acumulación primitiva se había vuelto permanente en un campo como el mexicano (Bartra, 1985: 23). Podemos suponer que este sector no capitalista subsiste en la medida que la inversión extranjera penetra en un relativo desorden, sin tomar en cuenta las necesidades de creación de un mercado nacional en el país subdesarrollado, de tal forma que pese a la modernización no se generalizan las relaciones capitalistas. Es menos seguro que este sector precapitalista esté protegido. Sin embargo, sucede que a cada nueva crisis capitalista que requiere recuperar la ganancia se añade la necesidad de obtenerla entrando por la fuerza a despojar en el sector precapitalista, o incluso en el de la pequeña producción capitalista, cuando no ya en el limitado sector plenamente capitalista (la gran industria que hoy se asocia a corporaciones transnacionales, por ejemplo). Por otra parte, este mundo es mantenido porque, salvo la excepción de México y posterior-

mente Cuba, a partir de 1959, desde finales del siglo xix el terrateniente no hace inversiones en capital, como reconoce el mismo Bartra, sino que prefiere sobreexplotar la mano de obra, incluso con métodos feudales (Bartra, 1985: 21), en vez de convertir la ganancia en capital. En realidad, para este terrateniente no hay tal ganancia, ni siquiera bajo la forma de una ganancia extraordinaria (aunque lo sea para la inversión extranjera), justamente porque lo que percibe es una renta, como ya hemos explicado, que con relativa facilidad puede atribuir a la posición de monopolio y/o a la fertilidad de la tierra, y no a la capacidad para invertir con capital propiamente dicho. Esta tentación de hacerse de propiedad por medio de una fuerza ejercida desde el poder político es lo que le permite a Bartra afirmar que en México subsiste una "agro-política" que tal vez es menos secundaria de lo que parece en el "viejo populismo": como lo demuestran el mismo Roger Bartra y Pilar Calvo (Bartra y Calvo, 1976: 93), aquí la figura central es la del *cacique* (existen, por lo demás, equivalentes en otros países latinoamericanos), que basa su riqueza no en algún crecimiento económico "desde abajo", sino en el juego de la posición política, de intermediación entre el Estado y los campesinos, y que puede, por esta misma política, terminar por ser un obstáculo al despliegue pleno del capitalismo en el agro. Bien puede ser la condición para entrar a la agricultura. El equivalente en otros países de América Latina es el *gamonal*, y su transformación en el caso de Colombia ha sido muy bien descrita por Héctor Mondragón hasta llegar a ser una figura clave del "Estado hacienda", por llamarlo de algún modo. El gamonal es en el origen propietario de tierras, aunque también de raíz urbana por su residencia, detentador de "poder local y comarcal" articulado al gobierno y "valiéndo-

se del Estado mediante conexiones o cargos dentro de él", aliado del "gran capital"; la figura que en el pasado era a la vez terrateniente y funcionario se encuentra metamorfoseada hasta la actualidad, según Héctor Mondragón, "por el contacto y fusión con el capitalismo, realizado primero en las concesiones petroleras, la construcción de ferrocarriles y carreteras, las bananeras y otros enclaves y luego por su apropiación privada de los recursos del Estado para acumular capital en el contexto del desarrollo capitalista del país, dentro del cual el gamonal hace de empresario dependiente de su posición en el aparato estatal" (Mondragón, 2001: 171). Esto, desde luego, suponiendo que la acumulación de capital, de todos modos compartida con intereses extranjeros, se imponga a la renta y el gasto. Para Mondragón, mediante este modo de "asociarse", el gamonalismo busca sacar una "tajada principal" y puede "concesionar" desde negocios carreteros y petroleros hasta el narcotráfico (Mondragón, 2001: 171).

El asunto no es tan nuevo en América Latina: existe durante por lo menos un siglo, el XIX, en el Perú, por ejemplo, lo que hace suponer que no se trata de una estructura nueva de sustracción de una parte del excedente. La ventaja que presentan las pocas líneas de González Prada sobre el gamonalismo en el Perú a principios del siglo XX estriba en que muestra dos cosas: quien percibe la renta, el terrateniente, suele ser un "señor" que ni siquiera se apersona en sus tierras y que vive en Lima, delegando el "trabajo" en los gamonales. Éstos, a su vez, tampoco trabajan en el sentido de hacer fructificar la tierra con un trabajo normal. No sólo "sobreexplotan", hasta donde hay verdadera explotación y no simplemente trabajo forzado; en realidad, mediante toda suerte de trampas, en particular legales, los gamonales usan los cargos (políticos y los mis-

mos legales) para engañar y despojar a los indios, se entiende que en este caso aprovechando, como lo sugiere González Prada, la ignorancia y la indefensión: "si el gamonal de la sierra sirve de agente político al señorón de Lima, el señorón de Lima defiende al gamonal de la sierra cuando abusa bárbaramente del indio. Pocos grupos sociales han cometido tantas iniquidades ni aparecen con rasgos tan negros como los españoles y encastados del Perú" (González Prada, 1976: 336) —entre los encastados están el *cholo* de la sierra, el *mestizo* de la costa y el *zambo* o *mulato*—. "No rigen códigos ni imperan tribunales de justicia porque hacendados y *gamonales* dirimen toda cuestión arrogándose los papeles de jueces y ejecutores de las sentencias. Las autoridades políticas, lejos de apoyar a los débiles y pobres, ayudan casi siempre a los ricos y fuertes. Hay regiones donde jueces de paz y gobernadores pertenecen a la servidumbre de la hacienda" (González Prada, 1976: 339). Desde luego que este "trabajo" del gamonal no es gratuito. González Prada hace notar el modo de agotar al indio: "aunque se tache de exageradas las afirmaciones de Las Casas, no puede negarse que merced a la avarienta crueldad de los explotadores, en algunos pueblos americanos, el elemento débil se halla próximo a extinguirse. Las hormigas que domestican pulgones para ordeñarlos no imitan la imprevisión del blanco, *no destruyen a su animal productivo*" (González Prada, 1976: 336).

El debate no estaría superado: baste mencionar que el modo de inserción actual —en pleno siglo XXI— en el mercado internacional sigue demostrando que se impone, junto con la pura y simple agroexportación capitalista, con frecuencia en manos extranjeras y poco intensiva en mano de obra (es el caso de la soya en Argentina), el terrateniente "especulador" y

que sigue "rentando" una mano de obra barata y ahora sí sobreexplotada, en la medida que recibe un salario (lo que no era tan obvio a finales del siglo XIX). Lo importante para recordar, junto a la existencia de una "agro-política", que en un caso como el de México sobrevive a la Revolución, es el carácter permanente de la acumulación primitiva, que es también acumulación por despojo. Es tanto más permanente cuanto que no se ha creado ninguna base productiva ni ningún mercado nacional que permitan otro despegue, porque no es del interés de la inversión extranjera, pero tampoco de un terrateniente para quien la renta se va en gasto, en pleno siglo XXI, como lo ha demostrado para México un estudio detallado de José Valenzuela Feijoó (Valenzuela, 2005). Dicho de otro modo, ninguno de los dos está interesado en crear condiciones distintas a las que recrean las de esa misma acumulación primitiva permanente.

A pesar de que los estudios de Bartra sostienen la existencia de una "burguesía agrícola" en México —y ciertamente la hay—, los casos concretos —como el trabajo colectivo llevado a cabo en el Valle del Mezquital— muestran otra cosa: en el agro, poder económico y político tienden a confundirse en la figura del cacique, en la que abunda Pilar Calvo, que desde la intermediación política entre el Estado y la población logra hacerse de un "patrimonio", ahí donde, siempre según Calvo, la política y el Estado son medios de acumulación de capital, y no están separados la clase social y sus representantes. Lo que puede sorprender, en todo caso, es que a partir de cierto momento —que Bartra y Calvo ubican en el cardenismo— se reproduzca un caciquismo de larga data, en el cual la riqueza es "asignada", antes de "ganada", desde arriba o mediante formas "furtivas" desde abajo (el despojo bajo sus

más distintas formas). Es lo mismo que mucho más tarde encuentra Frankema y atribuye a tiempos remotos, incluso en la península ibérica.

Resulta sorprendente —a menos que se recuerde la problemática del subdesarrollo— que prosiga esta acumulación primitiva con su gran carga de violencia hasta el comienzo del siglo XXI —más de un siglo después de su arranque, a finales del siglo XIX—. En el caso de la soya, por ejemplo, despoja a pequeños agricultores y comunidades originarias, afectando de paso la diversidad de la producción agrícola, mientras los mismos agricultores y los terratenientes buscan mantener su renta nacional, así sea percibiéndola en las ciudades. Este acuerdo con la agroindustria soyera en Argentina (Federación Agraria Argentina, de pequeños y medianos agricultores, y Sociedad Rural Argentina, de terratenientes pampeanos) es contradictorio en la medida que, al concentrar la tierra, puede afectar los intereses de los involucrados (Tur, 2011: 182). ¿Cómo se logra esta penetración? Con despojos frecuentemente, según lo dejan ver las siguientes líneas de Tur, quien afirma que las obras de infraestructura para el transporte de la soya "abren nuevos territorios a la expansión de la frontera agrícola e invaden espacios reservados a comunidades originarias u ocupados por un campesinado asentado por largo tiempo en estas tierras, de las que generalmente no tienen los títulos de propiedad en regla, circunstancia aprovechada por los empresarios soyeros" (Tur, 2011: 182-183), que pueden llegar en estos casos a no pagar ya renta. La siguiente historia se repite una y otra vez en la colonización de espacios semivacíos, y no "vacíos":

> los pueblos originarios ven sus tierras ancestrales invadidas no sólo por empresarios soyeros y ganaderos, al abrirse nuevas vías de comunicación comienzan a llegar a esos espacios, ahora plenamente abiertos a colonos pobres y comerciantes inescrupulosos, desconocidas tentaciones consumistas, enfermedades no conocidas y la inevitable prostitución que, en la lógica de la acumulación originaria salvaje, van disolviendo la ética social solidaria y de respeto a la naturaleza de raíces milenarias (Tur, 2011: 185).

Asimismo:

> Regiones hasta hace pocas décadas aisladas o con esporádicos contactos con las sociedades mestizo-criollas —el centro-oeste brasileño y el sur amazónico peruano, por ejemplo— ven a los pueblos originarios padecer embates disgregadores, facilitados por el apoyo estatal a los empresarios invasores (...). Un embate similar lo están padeciendo espacios tradicionales ocupados por campesinos mestizos que combinaban su producción familiar de alimentos y animales, complementada con caza y pesca en montañas y ríos cercanos, con el trabajo asalariado estacional en zonas de explotación capitalista. Ejemplos de este proceso son las regiones noreste paraguaya y chaqueña argentina que están sufriendo una sistemática desforestación y desalojo de familias campesinas que, como en el caso de muchas comunidades originarias, se disgregan y se suman a los barrios marginales de las ciudades cercanas (Tur, 2011: 186).

La penetración del agronegocio en Argentina y Uruguay también destruye la pequeña propiedad que trabajaba para el mercado interno y de manera diversificada, incluyendo desde

lácteos hasta chacinados (embutidos, fiambres), creando una demanda agroindustrial nacional, así fuera limitada —incluye igualmente al centro-sur brasileño— (Tur, 2011: 186). También se reducen los cultivos de oleaginosas (cereal y maní), de cereales básicos (maíz, trigo), frutales, algodonales y porcicultura en aras del monocultivo soyero (Tur, 2011: 187).

A finales del siglo XIX, en América Latina, el terrateniente no entregaba el país al extranjero, salvo en casos extremos en Centroamérica y el Caribe, que incluso pueden leerse con ciertos pequeños matices. Antes bien, se aseguraba su lugar como tal, tomaba posesión, se hacía de propiedades, negociaba con "márgenes de maniobra" lo más amplios posibles para él: buscaba ganar una posición favorable en la posesión de tierra y al mismo tiempo reclamar sus derechos de propiedad, aunque a veces ni siquiera coincidieran con los de posesión. Esta prisa tiene que ver con la necesidad de *negociar* en mejor posición frente a las ambiciones de la inversión extranjera. Y *negociar*, en este caso, no quiere decir mejorar la producción, sino exigir lo correspondiente a propiedad y posesión. Desde este punto de vista, es el mismo tipo de rémora al que se refieren autores que consideran esta renta como un pago extraordinario. El asunto está desde la época colonial en la renta, no en la ganancia; es la base de las formas de producción, por lo que el terrateniente está curtido en estas lides, sobre todo si hay experiencia previa de despojar y no experiencia capitalista de ganancia que se acumule y/o se reinvierta con miras a la reproducción ampliada.

El capital extranjero tiene una curiosa posición: superior o aventajada al nacional, exiguo, con un mercado restringido (cuando alcanzó a haberlo), y privilegiado por el terrateniente; al mismo tiempo llega a fungir como "capital activo" depen-

diente de aquél, obligado a "rendirle tributo" justamente por la barrera que supone el monopolio (y el terrateniente también puede ser una versión moderna del Estado/terrateniente). Por este motivo, la oligarquía o el Estado latinoamericanos son a la vez una palanca de modernización (al permitir que la despliegue en ciertos ámbitos la inversión extranjera) y de atraso (al mantener hasta donde es posible la barrera del monopolio, una especie de "peaje" que sustrae fondos de la acumulación nacional). La barrera sigue funcionando bajo el sistema capitalista porque es también la barrera de la renta a la ganancia, y no nada más —nótese bien— la barrera de una antigua oligarquía terrateniente a un empresariado moderno que, desde el punto de vista nacional, está ausente, entre otras cosas —y no sólo por la inversión extranjera—, por la misma barrera mencionada. En suma, no es "capital extranjero" contra "capital nacional", en términos de oposición extranjero/nacional, frente a lo cual se halla confrontada la sociedad atrasada: es también empresario contra terrateniente o, si se quiere, ganancia contra renta, en un duro forcejeo que no excluye la alianza para obtener del trabajo de abajo el mayor excedente posible.

¿Existe una *personalidad criolla* que se haya consolidado después de la independencia? Si existiera, sería seguramente muy parecida a la descrita hasta ahora, la del terrateniente en un país de origen colonial: estaría interesada en lograr ventajas particulares en el acceso a los recursos locales (de preferencia monopolizados, sin competencia), mediante el despojo y contra "su" propia población, y al mismo tiempo en maniobrar frente al extranjero (con "su" población) para que estas ventajas reditúen, aun sin esfuerzo productivo. No hay interés genuino ni por el mercado nacional ni por el internacional,

en el cual no se busca una verdadera competitividad: se trata, ante todo, de garantizar una renta que, cuando irá dejando de ser directamente la de la tierra, se convertirá en la de un "Estado hacienda", o "Estado terrateniente". Veremos en seguida que el abuso de la energía laboral no es nuevo, desde luego, y se remonta a todas las arbitrariedades de la Colonia. A partir de aquí es posible pensar en un futuro en "ganancias extraordinarias" —extraídas de un trabajo agotador— que den para satisfacer a la vez al terrateniente local y al inversor extranjero.

Bestia de carga: el productor directo

No está de más recordar cómo, desde la Colonia y hasta hoy, la vida del productor directo en América Latina y el Caribe es bastante menos festiva de lo que pudiera sugerir cierta "identidad cultural" (digamos, de entrada, que desde tiempos de Colón la encomienda acabó con la mano de obra en Cuba a una velocidad de depredación inaudita). Agreguemos de paso que no sería demasiado difícil probar que los de América Latina no son los únicos pueblos del mundo en gustar de la fiesta. Como sea, no es posible ocultar que la hacienda festiva —la misma que en ciertas circunstancias proporciona recursos a la mina— está idealizada desde una visión religiosa, según se verá más adelante. La realidad del productor directo, la de quien trabaja, es la de una ilusión que termina con la participación en esa fiesta, que desde luego no dura todo el tiempo: así como se ha descrito para África una "agricultura minera" (que impide la reposición del recurso natural), que

no tiene el menor cuidado en las condiciones de producción (son las mismas que el terrateniente trata de poseer y monopolizar), existe desde hace mucho tiempo en América Latina una depredación brutal de la mano de obra, y no nada más por el hecho de que entrega casi todo el trabajo de modo gratuito, según lo descrito por Ruggiero Romano y que veremos más adelante. Es la "energía" la que se gasta de un modo casi tan frenético como el excedente. En cierto modo, la mano de obra se "gasta" como la renta. Si cabe la expresión, no se "acumula", reponiéndola la mano de obra: se malbarata, en gran medida porque de esto se obtienen al mismo tiempo recursos exorbitantes para la renta y el ocio de los más acomodados.

De entrada, cabe señalar que con frecuencia los indios no eran humanos para los conquistadores, algo que "racionalizó", entre otros, Juan Ginés de Sepúlveda, mientras López de Gómara y otros los comparaban con animales.

> Para Sepúlveda, recuerda Nelson Manrique, la inferioridad de los indios está fundada no tanto en su paganismo —condición fácilmente reversible a través de su conversión a la religión verdadera— sino, sobre todo, en su *condición natural.* La naturalización de las diferencias naturales, atribuyéndolas a la biología, que constituye, por decirlo así, el *núcleo duro* del sentido común racista, está perfectamente perfilada en sus posiciones. La inferioridad de los indios es *natural*, y es transgredir el orden divino pretender modificar esa condición inmutable (...). Pretender que se otorgue a los indios el trato de iguales no sólo es inconveniente sino, ante todo, es inmoral, pues es una profunda injusticia otorgar un trato de iguales a quienes son naturalmente desiguales (Manrique, 1993: 525).

De todos modos, la corona terminó por reconocer en los indios a "seres humanos libres", en parte por la influencia de lo escrito por Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria y en parte porque de otra manera no hubiera tenido sentido evangelizar "animales". No por las Leyes de Indias habría de cambiar mucho en la práctica el trato al indio.

Cabe anotar al paso que a los esclavos africanos también se les trató mal, pero tampoco fueron desamparados, formalmente al menos, por las instituciones oficiales.

> La Iglesia católica, rica propietaria de esclavos, admitió que los africanos tenían un alma inmortal y les concedió derecho a los sacramentos. Aunque más lenta que el Estado en pronunciarse acerca de la esencia y de la vida de los esclavos, la Iglesia tenía ya para el siglo XVI el programa de evangelización en marcha. (...) Considerados, al igual que los indígenas americanos, como paganos, se excluyó a los africanos de las órdenes religiosas y del clero; pero, en contrapartida, no fueron sometidos a la jurisdicción de la Inquisición y se les permitió incorporarse a las hermandades religiosas (...). Asimismo, la corona, en su esfuerzo por afirmar una autoridad cada vez más absoluta sobre el nuevo mundo, empezó a actuar de consuno con la Iglesia para convertir a los esclavos en leales sujetos cristianos. Por esos medios la Iglesia y el Estado crearon condiciones para cuestionar directamente el papel de los amos. Los esclavos usaban con frecuencia sus derechos legales y cristianos para defenderse de la explotación (...). Una de las razones por las cuales la Iglesia se involucró en apoyo a los esclavos africanos tiene que ver con la posición intermedia que tenían los negros en relación con el viejo y el nuevo mundo. Puesto que los africanos habían interactuado con los europeos por siglos antes

> del descubrimiento de América, disfrutaban de una relación diferente y más establecida con las instituciones de poder europeas. De alguna forma, contrariamente al caso de los indígenas americanos, la experiencia de los africanos en las colonias estaba configurada desde antes de que pusieran pie en el nuevo mundo (Klein y Vinson III, 2013: 214).

Y los africanos, a diferencia de los indígenas, no habían sido vencidos, sino vendidos. Klein y Vinson III señalan que en América la vida de los esclavos africanos estaba regida por el trabajo, bajo la vigilancia más estricta, aunque también hubo artesanos y quienes tuvieron alguna ocupación independiente del capataz o el amo. Algunos cultivaron la tierra o eran muleros, y en las ciudades eran sirvientes domésticos, en gran proporción. En términos generales, podían disponer de tiempo para sí (Klein y Vinson III, 2013: 184).

Más allá de la especificidad del trato al esclavo africano, una de las maneras de reconstituir los problemas sociales con la mano de obra que se originan en la Colonia es a través de las crónicas de Indias, que han despertado con frecuencia el interés de los estudiosos —como David Brading, quien reconstruye sobre la base de estos documentos prácticamente toda la época colonial (Brading, 1993)—. Las crónicas no plantean esos problemas de modo directo, como problemas sociales, sino por la diferencia racial entre el vencedor español y el vencido indio. Es así como los cronistas suelen tomar la defensa del indio —desde Las Casas hasta Juan de Palafox, con mayor o menor entusiasmo—, lo que se inscribe en el marco de debates jurídicos que desde un principio involucran a la encomienda. De entrada, pareciera posible afirmar que trabajar es cosa de vencidos, y no hacerlo es de vencedores.

Es conocido el desprecio del hidalgo español —e incluso de quien no alcanza a serlo— por el trabajo manual, como llega a serlo la laboriosidad del indio. Al respecto, sobre el Perú, Nelson Manrique escribió:

> la herencia de esta ética que consideraba al trabajo denigrante se combinó con la de la picaresca española, gracias a la llegada a la urbe colonial [Lima] de pobres desclasados provenientes de España y otros países de Europa, que venían cargados con una ideología de "hidalgos pobres", fuertemente imbuidos de pretensiones caballerescas y nobiliarias basadas en su supuesta *pureza de sangre*, que alimentaba una actitud cínica ante la vida y de desprecio por el trabajo manual, juzgado contrario a la honra y el honor, y un afán desmedido de ascenso social. Muy pocos de estos ilusos conquistadores de El Dorado lograron realizar sus sueños de enriquecerse e incorporarse a la nobleza, pero sí consagraron un extendido culto a las formas. La gran mayoría terminó instalándose en la periferia de la ciudad (...) tratando de sacar ventaja y aprovechar al máximo su condición de blancos viviendo en medio de una población de esclavos, negros libertos, hombres de las *castas* e indios. Auténticos *pícaros coloniales* (Manrique, 1993: 566).

Con todo, lo dicho hasta aquí explica poco sobre el problema de la extracción de trabajo impago: desde la Colonia, a falta de coerción directamente económica, la extracción de este trabajo en América Latina se consigue mediante las más diversas formas de violencia, desde el trabajo agotador y forzoso hasta la malicia que acompaña al despojo. En realidad, muchas crónicas de Indias pueden ser leídas con otra óptica: la que permite descubrir a la vez el origen de la violencia y la

desigualdad en América Latina, ya que la opulencia y el tamaño exorbitante de lo acaparado por el encomendero y sus allegados no tienen común medida con el inframundo de la miseria para un trabajador que no alcanza ni a reproducirse como mano de obra, de tal forma que el imperio español terminará importando esclavos africanos. El problema del gasto no aparece bajo un ángulo positivo: implica que la vida no se reproduce, porque no puede hacerlo el trabajador, privado del mínimo de subsistencia, ni el encomendero o el patrón minero tienen conciencia del valor del trabajo, despilfarrando en el ocio sin ahorrar ni ser austeros ni considerar una verdadera remuneración del trabajo. En estas circunstancias, la glorificación de la "ofrenda de trabajo" —ya hablaremos de ella— puede convertirse en justificación de la gratuidad del sacrificio, sobre todo si el trabajo exige más de lo que es soportable: es justamente la gratuidad sobre la que cuenta el encomendero/minero una gratuidad que puede parecerse a la de los recursos naturales. Por otra parte, no hay sacrificio de nada en el despilfarro del rico, porque no da de sí, aunque "ofrezca la fiesta". Hay cronistas que reconocen sin ambages que gasta lo ajeno. Como sea, la reivindicación del sacrificio-ofrenda que veremos en otro apartado está hecha desde "lo espiritual", pero difícilmente existe como tal en alguna pureza en la realidad y no es ni siquiera el caso de los religiosos en la Colonia, aunque hay excepciones (no es el caso de Las Casas, por ejemplo).

Junto al desconocimiento del valor del trabajo está la negación del derecho del vencido a la propiedad, incluyendo, por sorprendente que parezca, la propiedad de sí mismo, puesto que otro "señorea sobre él", sobre su tiempo y tal vez también su espacio (¿para el despojo?). Es sobre esta hipotética propie-

dad —en realidad desconocida para el vencido— que se toma buena parte del trabajo impago: si se quiere, la persona del indio o del trabajador no implica propiedad ninguna por respetar y quien trabaja no es dueño de su gasto de trabajo ni hay pacto posible entre quien dispone y quien tiene que estar "dispuesto", disponible. El trabajo impago está siempre más allá de un límite que en realidad no está establecido ni "sellado", sino que depende de la fuerza, aunque sea la de "la posición". Si hay conquista de por medio, violar el límite distingue al señor y lo consagra como tal en sus "derechos". Justificar el sacrificio de la persona de quien trabaja como ofrenda es tanto como negar —a veces en nombre de la crítica a un individualismo abstracto— cualquier igualdad en la posibilidad de disponer de sí mismo. El trabajador no es independiente, justamente por no disponer de sí mismo: es un dependiente siempre a la merced de quien, disponiendo, marca así su señorío. No es todo: quien lo hace dispone de lo ajeno como propio y no faltará el cronista que reconozca que la conquista ha sido al fin y al cabo un despojo.

En pocos textos como en la descripción de Arzáns sobre la historia de Potosí aparece tan nítido el contraste entre el mundo del trabajo, convertido prácticamente en tortura, y el del ocio, que conlleva un gasto que prepara la ruina sin mayor conciencia de nada. No hay aquí punto medio en una desigualdad que no es nada más de recursos, sino de forma de vida, casi de "todo" y "nada", simultáneamente. El gasto de la opulencia en Potosí no tiene cuidado de nada. El gasto de trabajo en la mita, a su vez, no cuida de la vida del productor directo. No hay nada que se parezca a un capitalismo que sepa ahorrar en toda la extensión de la palabra: ahorrar para invertir, pero también ahorrar en vidas. Simplemente, en Po-

tosí, españoles y criollos no conocen ni trabajo ni ahorro y así lo señala el cronista Arzáns:

> ...gime y llora, Potosí tan grave mal como has experimentado. Éstas son, han sido y serán las glorias de vuestro afamado Cerro y de vuestra memorable vida. Lo que más pesa y lo que más ha lucido en ti han sido y son las riquezas. ¿Y qué cosa son las riquezas sino un trabajo para antes, un cuidado para luego y sentimiento para después? ¿Qué más son? Un atractivo de vicios, una ocasión de envidias, un tropiezo de disgustos, y lo que más es un camino que te lleva al infierno si no usares bien de ellas (Arzáns, 1965, vol. III: 95).

Llama la atención que para Arzáns no hay aquí nada de religioso ni de sacrificio justificado por algún Dios: todo se ha ido en codicia y el infierno no es nada más para quien trabaja en la mita; también hay un infierno para quien derrocha la riqueza en lo que Arzáns considera vicios o, para decirlo de otro modo, pecados. Así, "la demasiada hacienda es un tesoro de males, un manantial de vicios, un seminario de calamidades, y todo junto una calentura frenética, que cuanto es mayor tanto mayores vascas y congojas causa, y tantos mayores disparates y locuras hace decir y hacer" (Arzáns, 1965, vol. II: 242). Dicho de otro modo, hay ricos que aun siendo codiciosos desconocen el valor de la riqueza, problema de los grupos sociales acomodados latinoamericanos. La riqueza no garantiza, desde luego, el cielo ni libra de pecados. Dicho sea de paso, Arzáns vio muy bien que el mayor problema no era la idolatría del indio: "verdad es que su codicia no llegó a tanto como la de algunos españoles, que sin ser idólatras idolatraron el oro y la plata de estos indianos reinos de tal modo que

como malos cristianos han hecho por el oro y la plata excesos tan grandes, así la riqueza del cerro de Potosí a muchos ha llevado a su perdición por el mal uso de ellas" (Arzáns, 1965, vol. II: 134).

No hay aquí justificación del derroche en nombre de la religión: es la soberbia, el exceso humano, lo que lo ha provocado, pareciera que sin pensar. No hay remuneración justa para el indio: Arzáns condena "la tiranía que se usa contra estos naturales, al mirarlos como a brutos, el quedarse con su trabajo, el no pagarles justamente lo que se les compra de mantenimiento" (Arzáns, 1965, vol. III: 434). Con la plata se va a la metrópoli algo más: "a la verdad sangre, sudor y lágrimas de pobres es la mayor parte de lo que se llevaba", escribe el cronista (Arzáns, 1965, vol. II: 466). A los indios "los tratan (...) peores que si fueran esclavos, así en minas como en sementeras, y esto con el mayor rigor posible que se puede imaginar, porque el indio debajo del español es lo mismo que una humilde ovejuela, y ésta es la causa de su mayor desdicha. Pero al fin, quizás ellos en muriendo van a coronarse a la gloria por premio de sus terribles trabajos, y muchos españoles van a ser esclavos en los infiernos" (Arzáns, 1965, vol. II: 139). Arsánz no condena al indio haragán que no existe, puesto que es el trabajador "gastado" en la mita. "El hombre rico no quiere tener conocimiento del hombre pobre y lo mira como si fuera de otra especie. ¿Qué será esto? ¿Que el pobre no es hombre? No, no, sino que no es hombre el rico, pues quédese para más que fiera humana" (Arzáns, 1965, vol. III: 153). Algo similar aparece en Antonio de Ulloa para los criollos, ni siquiera para el peninsular:

> esta misma vanidad de los criollos (...) los aparta del trabajo y de ocuparse en el comercio, único ejercicio que hay en las Indias capaz de mantener los caudales sin decrecimiento, y los introduce en los vicios que son connaturales a una vida licenciosa y floja. Por esta carrera dan fin en poco tiempo de lo mucho que sus padres les dejan, perdiendo los caudales y menoscabando las fincas, y los europeos, valiéndose de tan buena proporción como lo es la del descuido de los criollos, la aprovechan y hacen caudal, porque dedicándose al comercio consiguen en poco tiempo ponerse en un buen pie, y acreditados y fuera de la primera miseria en que llegaron (Ulloa, 1985: 336).

Los criollos no conocen el valor de lo recibido ni lo reconocen como ganancia. Baltasar Dorantes de Carranza lamenta en Nueva España lo mismo que Arzáns en el Potosí: la riqueza se esfuma en ausencia de valores (de todo tipo), porque no es, digamos, una riqueza para ser "puesta en valor".

Dorantes de Carranza ve al descendiente del conquistador, al criollo, como advenedizo:

> gente advenediza y que no mereció nada en la conquista, ahora es ya llegada la sazón donde luce más el engaño y la mentira, y la ociosidad y el perjuicio del prójimo, con que vendiendo vino, o especias, o sinabafas, o hierro viejo se hacen grandes mayorazgos, e hinchen este mundo con milagros fingidos, sin ser agradecidos a Dios ni a los que los crecieron en su desnudez del polvo de la tierra, para llegarlos a tan poderosos (Dorantes de Carranza, 1987: 104).

Es lo mismo que Arzáns ve en Potosí lo que está en Nueva España:

> ¡Oh Indias!, vuelvo a decir: confusión de tropiezos, alcahuete de haraganes, carta ejecutoria de los que os habitan; banco donde todos quiebran, depósito de mentiras y engaños, hinchazón de necios, burdel de los buenos, locura de los cuerdos, fin y remate de la nobleza, destrucción de la virtud, confusión de los sabios y discretos; devaneo y fantasía de los simples y que no se conocen (...). ¡Oh Indias! Anzuelo de flacos, casa de locos, compendio de malicias, hinchazón de ricos, presunción de soberbios. ¡Oh Indias! Algunas calidades pegadas con cera, prendidas con alfileres, juguete de vanos, ascensión de livianos y desvergonzados, trujamán de trampas, alcohol de hurtos, ojos quebrados a lo bueno y de lince y claros al daño de su vecino (...). ¡Oh Indias! ¿no sabéis cómo vuestros bienes, vuestro oro, vuestra plata y vuestras piedras preciosas no se perpetúan en esta tierra; no veis que son bienes muebles y no raíces? (Dorantes de Carranza, 1987: 105).

En Potosí, quienes "dirigen" la depredación minera no tienen nada de visión capitalista. Por otra parte, el despilfarro no es tan gratuito, como puede parecer. Es a cuenta de otro infierno, el del trabajador: "en las espantosas cuanto ricas entrañas de este admirable monte resuenan ecos de los golpes de las barretas, que son las voces de unos, gemidos de otros, gritos de los mandantes españoles, confusión y trabajo intolerable de unos y otros, y espantoso estruendo de los tiros de pólvora, semeja tanto ruido al horrible rumor de los infiernos: noviciado parece de aquel centro formidable" (Absi, 2005: 122). El sacrificio no a un Dios, sino a la codicia del español, vuelve en el gasto inhumanos a todos, a quien manda y al que trabaja. El gasto aquí deshumaniza; no es un trabajo que cree ni que humanice. Todo esto es lo que se encuentra en un gasto

—donde no se valora el trabajo ni se recompensa— que no permite que asome una humanidad y que lo corrompe todo. Para Arzáns, que no se explaya en alabanzas al indio, el origen de esta corrupción está en ese gasto de la abundancia sin cuidado por nada. Por lo que hace a los corregidores, es un robo: "a los corregidores de Potosí les parece poco cuanto más les dan, porque ellos se tienen por dueños de todo lo ajeno" (Arzáns, 2000: 110). Frente a esta codicia, Arzáns estima que el indio ha sido vencido por "carecer de las letras", aunque no de capacidades humanas. Tampoco tienen mayores "letras" los españoles: "¡Oh cuánto de esto se carece en Potosí y en todos los reinos de estas Indias con venir de España a los corregimientos hombres que sólo lo son en el nombre y peores que bestias en las obras, pero no les falta habilidad para sólo recoger con grandes extorsiones de los súbditos, que sólo para este fin son sus pretensiones en la corte!" (Arzáns, 1965, vol. II: 238). No hay duda sobre quién crea la riqueza que se gasta, gastando al que la crea:

> ya he dicho que la misma humildad de los unos ensoberbece a los otros, como si los indios fueran de otra especie, sin mirar que son sus tierras y que de ninguna manera son ellos esclavos, y con todo eso nos sirven en un todo y sin ellos no hay nada en estos reinos, porque lo tienen para todo mantenimiento, ellos tejen la ropa, fabrican las casas y mantienen todos los oficios mecánicos sin que ya se vea sino muy apenas tal cual oficial español (Arzáns, 1965, vol. II: 222).

¿Qué podría justificar el gasto de un trabajo ajeno, salvo que se niegue que el trabajo y la riqueza sean vistos como "don" con gratuidad al que "se tiene derecho" y con el cual a lo sumo

es legítimo ser algo magnánimo, en aparente gratuidad por gratuidad?

De nueva cuenta, hay en Baltasar Dorantes de Carranza una visión cercana a la de Arzáns. Pareciera que a no percibir el valor de lo recibido contribuye el hecho de que quien da no es "nadie", apenas un vencido e inferior. Para este cronista, los "codiciosos" son a fin de cuentas un grupo estéril para la reproducción de la sociedad, y así queda explicado: "¡Oh Indias! Madre de extraños, abrigo de forajidos y delincuentes, patria común a los innaturales, dulce beso y de paz de los recién venidos, lisonja de los que se precian, hartura de los hambrientos, paño con que cubrís y vestís a los desnudos" (Dorantes de Carranza, 1987: 105). Los "no naturales" son aquí los españoles, mientras que, según se desprende de lo que sigue, el natural ha sido en realidad desterrado: "!Oh Indias!, madrastra de vuestros hijos y destierro de vuestros naturales, azote de los propios, cuchillo de los vuestros, rabia de los discretos y asno que llevan a cuestas, paciencia de los prudentes que os consideran, risa de los virtuosos que os menosprecian, juglar de los ojos cristianos" (Dorantes de Carranza, 1987: 105). No hay nada de humano aquí: las Indias son inhumanas para todos, dueños e indios por igual, extraviados todos. Esta inhumanidad aparece con un rostro parecido al descrito para el Potosí:

> lobo carnicero que no se harta de la sangre de los inocentes, zorra que a todos convida y halaga y después degüella, fisga de imaginaciones, ídolo de desenvueltos y que adoran nuestro tesoro como a la estatua de Nabucodonosor, ídolo de Satanás, frení de codiciosos (...) apegados de vuestros frutos a costa de vuestra fertilidad y acabamiento de vuestros naturales, de-

> jándonos con vuestra behetría y tráfago, ruido y poca verdad (Dorantes de Carranza,1987: 105).

Es conocido el argumento de fray Bartolomé de las Casas y ha estado sujeto a debate. Sin embargo, no es necesario recurrir a la leyenda negra, como la consideran algunos, de todas las violencias de una conquista que nunca fue puramente espiritual. Como tratadista, Las Casas terminará criticando una encomienda que fuerza el trabajo, sin dejar libertad al indio.

> Dando los indios a los españoles encomendados, como los tienen, o depositados, o en feudo, o por vasallos como los quieren, son gravados y fatigados por muchas cargas, servicios e intolerables vejaciones, y pesadumbres: la una, es el servicio, y obediencia, y tributo, que deben a sus naturales señores, y éste es muy privilegiado porque es primario y natural; el otro es la obediencia y servicio que deben a vuestra majestad como a universal señor y superior, y éste también es muy privilegiado, y no sólo es natural habido el consentimiento de ellos: pero es de derecho divino porque se funda en la predicación y la plantación de la santa fe; y ambos dos se computan y deben ser habidos por uno; el otro y tercero es el que se les toman y fuerzan a dar los españoles que en ser insoportable y durísimo a todos los tiránicos del mundo sobrepuja, e iguala al de los demonios; éste es violento, e innatural, tiránico, y contra toda razón y natura; y no hay ley en el mundo que lo pueda justificar, pues por una misma causa ser impuestos a los hombres, y a tan flacos y delicados y desnudos hombres, muchos señoríos, imposiciones y cargas, es contra toda justicia, y caridad, y toda razón de hombres (Casas, 1992: 58).

Prosigue Las Casas con la descripción de una carga que vuelve el trabajo un castigo (por tal o cual "culpa" o "pecado"), no una ofrenda ni un ritual:

> ...póneseles a los indios, allende de lo que padecen por servir y concentrar al español que los tiene encomendados en cada pueblo, un carnicero o verdugo cruel, que llaman estanciero o calpixque, para que los tenga debajo de la mano y hacer todo lo que quiera el amo, o comendadero, o ladrón principal, que aunque otro tormento no tuviese en el infierno, éste sería incomparable; éste los azota, y apalea, y empringa con tocino caliente; éste los aflige y atormenta con los continuos trabajos que les da; éste les viola y fuerza las hijas y mujeres, y las deshonra usando mal de ellas; éste les come las gallinas que es el tesoro mayor que ellos poseen, no para comerlas ellos mismos, sino para dar servicio a su amo y tirano mayor; y éste les hace otras increíbles vejaciones, y porque de tantos males no se vayan a quejar, atemorízalos este hombre infernal con decirles que dirá que los vio idolatrar; y finalmente cumplir con éste tienen en más que cumplir con veinte desordenados hombres (Casas, 1992: 58-59).

Lo que se desprende de esta descripción es que no hay sacrificio consentido y que cuando hay "don" (del hacendado) no forzosamente hay sacrificio de lo propio (a diferencia del productor directo), por lo que Las Casas hace un llamado a no anular al indio como persona. Sucede, empero, que la religión es el pretexto para el castigo, un arma que se utiliza como amenaza o como instrumento de extorsión, por lo que el mismo Las Casas reclama que se haga otro uso de la fe. Culpabilizar al vencido, negándole humanidad, es el paso

que acompaña a la vejación y pide un sacrificio. Conviene así preguntarse de qué ofrenda se trata: no parece ser lo mismo el don consentido —que reclama Las Casas para los "señores naturales" o para la corona— que lo cedido bajo amenaza, algo que no puede ser ofrenda. Lo conseguido con la fuerza es lo gratuito, lo logrado sin dar nada a cambio, ni siquiera el reconocimiento de humanidad.

Cuando se extraen trabajo y prestaciones gratuitas bajo esta forma violenta no hay mayor interés por educar a la mano de obra; más bien se teme y se rechaza esta educación, por lo que el encomendero ve con malos ojos al religioso que no le sirve. No quiere que la mano de obra se "distraiga". Y es que "dizque después que los indios son doctrinados y cristianos hechos, se hacen bachilleres y que saben más de lo que sabían, y que no se pueden por esto, dende en adelante, tan bien como hasta allí servirse de ellos" (Casas, 1992: 54). Tampoco quieren quienes usan la vejación que esto llegue a oídos de los religiosos que pudieran hacer algo en contra (como sucede con Las Casas).

No hay en los textos que remiten a la conquista pruebas contundentes de que los indios hayan encontrado normal tributar, como si se tratara de una nueva ofrenda, aunque a un dios "transfigurado", pese a la confusión inicial y a los mitos sobre el retorno de Quetzalcóatl o de Viracocha. Algunos textos antiguos, de indios, están muy lejos de aceptar el cristianismo y tomarlo por la nueva religión a la que hubiera que ofrendar. Es al menos el caso que plantea un texto como el *Chilam Balam*, por "sincrético" que pueda parecer. "¡Ay, hermanitos niños!, dentro del *Once Ahau Katún* viene el peso del dolor, el rigor de la miseria, y el tributo. Apenas nacéis y ya estáis corcoveando bajo el tributo. ¡Ramas de los árboles de

mañana! Ahora que ha venido, hijos, preparaos a pasar la carga de la amargura que llega en este *Katún*, que es el tiempo de la tristeza, el tiempo del pleito del diablo, que llega dentro del *Once Ahau Katún*" (Anónimo, 2008: 79). Más adelante, pese a que el texto dice "confundíos con ellos", prosigue: "¡Ay, muy pesada es la servidumbre que llega dentro del cristianismo!" (Anónimo, 2008: 100). En el *Chilam Balam* ni siquiera hay creencia en la palabra que trae el que llega a conquistar: "porque los 'muy cristianos' llegaron aquí con el verdadero Dios; pero ése fue el principio de la miseria nuestra, el principio del tributo, el principio de la 'limosna', la causa de que saliera la discordia oculta, el principio de las peleas con armas de fuego, el principio de los atropellos, el principio de los despojos de todo, el principio de la esclavitud por las deudas, el principio de las deudas pegadas a las espaldas, el principio de la continua reyerta, el principio del padecimiento" (Anónimo, 2008: 26). "Nos cristianizaron pero nos hacen pasar de uno a otro como animales. Y Dios está ofendido de los chupadores" (Anónimo, 2008: 63). Y: "¡Ah, *Itzaes!*, no hay necesidad ninguna de ese verdadero Dios que ha bajado. Un pecado es su hablar, un pecado es su enseñanza" (Anónimo, 2008: 99). Está claro que la palabra cristiana no ha sido tomada al pie de la letra y que los hechos que la acompañan son de violencia, bajo distintas formas, al grado que al indio no se le reconoce humanidad —es tratado como animal—. Entre los aztecas hubo algunos textos similares, con los cuales quedó mostrado que —lejos de la credulidad— algunos vieron el engaño. No se trata de negar la diversidad de reacciones ante la conquista: lo que queremos sugerir es que el mito no puede ser el punto de partida para explicar la historia real, salvo que se le atribuya al mito mismo un poder que no forzosamente tiene y que si se

le ha atribuido ha sido en los tiempos modernos, con nuevas filosofías y nuevas interpretaciones de la antropología. Si hubiera que partir del mito, habría que demostrar su capacidad para dar cuenta de la historia real. Un texto como el citado demuestra que en ningún momento el indio legitima el nuevo tributo, cambiando simplemente de dios: está claro que es un tributo forzado, algo que hace "corcovear" y que no ha sido querido. No hay deseo de gratuidad ninguna en el sacrificio ni en la "ofrenda" de nadie.

Bastante tiempo después, en los albores del siglo XVII, las prácticas descritas siguen, y se ha perfilado ya el tipo de poder que habiendo surgido con el encomendero es retomado a su manera por el futuro criollo. Felipe Guamán Poma de Ayala describe a un encomendero cuyo ocio no es gratuito y cuyo mérito no está ligado a ningún trabajo, ya que trabajar es lo propio del indio sometido. El supuesto ocio es para hacerse de influencias. Entre tanto, la carga de trabajo exige casi el sacrificio de la vida misma. La desigualdad entre lo gastado en hacerse de poder sin trabajar y el trabajo nunca recompensado es lo que hace aparecer, así se trate meramente de apariencia, como gratuito —digamos que magnánimo— el favor del que gasta, con tal de hacerse de poder, y como gratuito un trabajo casi sin paga, extenuante, una carga que, insistamos, ningún cronista describe como ofrenda, por lo que no se puede confundir sacrificio y ofrenda "a un nuevo dios".

Todo el alegato de Guamán Poma es en realidad contra la gratuidad con la que se hace servir el encomendero, que toma sin devolver nada. "Los dichos encomenderos en las ciudades detienen a los dichos indios y a las indias y se hacen servirse, y no se le paga, y sin pagarle de sus trabajos le piden sus tributos, y los principales le tienen miedo, y ansí no le piden de

sus jornales y cobran al pobre del indio porque le temen. Y le amenazan con decirle que es su encomendero, y no hay remedio" (Guamán Poma, 1984: 425).

No hay lugar a equivocación: la violencia, que no es otra cosa que coerción por fuera de la producción directa, es la base de la obtención de un tributo y de servicios personales completamente gratuitos, por los cuales el encomendero no paga nada (y que no devuelve); insistamos en que no hay aquí nada de ofrenda, por más que el encomendero se haga, además, divinizar. Siempre sobre la base de un poder que lleva latente el uso de la fuerza, según Guamán Poma "los dichos encomenderos envían a pedir a los pueblos regalos a los caciques principales, y envían a la costa de los pobres indios piden carneros, charqui, lana, maíz, papa, huevos, gallinas, perdices y otras menudencias, y no se las paga: todo lo dicho piden fuera de la obligación de la tasa que pagan, y ansí reciben mucho agravio y gasto de sus haciendas los dichos pobres indios de este reino" (Guamán Poma, 1984: 425-426). Es el tributo en especie: aparece textualmente no como un tributo, sino, para Guamán Poma, como un gasto (desde luego que sin contrapartida), por lo que de nuevo puede parecer gratuito e incluso semejar un regalo, pero extraído en realidad por la amenaza latente de violencia. Está luego el tributo en servicios personales, que el cronista peruano describe de la siguiente manera: "los dichos encomenderos procuran de que los dichos indios que trabajen en las ciudades, de que les alcen sus casas y que le cubra en las estancias y huertas y en obrajes, en ingenios, estancias de sementeras o de ganado, y no se lo paga ellos como sus hijos, hermanos, parientes y deudos, con ellos, les meten en tanto trabajo a los pobres indios" (Guamán Poma, 1984: 426). Está claro, también por la redacción,

que se trata de un abuso. Puede no aparecer como tal si como ya se ha señalado el encomendero se hace divinizar, sirviéndose de la religión para mostrar su poder: así "que los dichos encomenderos y sus mujeres se hacen llevar en andas como bulto de santos con procesiones, le reciben con taquíes y danzas y saynata, haylle, por mejor decir se hacen llevar como Inga y no se los paga, y los meten en mucho trabajo a los pobres indios de este reino" (Guamán Poma, 1984: 425).

A estas alturas ya está visto que el encomendero quiere toda suerte de trabajos impagos, en especie, en trabajo y en servicios: lo que para el cronista es una carga para el indio, que sufre abuso de esta y muchas otras formas (abundan igualmente las descripciones de los abusos contra las mujeres indias), sólo puede aparecer como ofrenda o como regalo desde un punto de vista, el del encomendero mismo, que hace pasar por "natural" o por "divino" —utilizando la religión— lo que recibe, justificando así no pagar, ni siquiera intercambiar, y por ende, no devolver, lejos de cualquier lógica del *don* (al menos a la manera de entenderlo de Marcel Mauss, sobre quien volveremos). Guamán Poma no encuentra nada de benigno en esta forma de lograr el "gasto de trabajo" sin contrapartida por parte de los indios. Al ser impago, el trabajo toma la apariencia de un regalo que no es, ni mucho menos, la ofrenda mencionada: es por ser casi gratuito que muchos indios se rehúsan al trabajo.

Refiriéndose a los indios, escribe Ulloa: "es evidente que son flemáticos y que cuesta un triunfo hacerlos trabajar, pero en parte nace esto de que toda aquella nación está tan displicente y agraviada del trato que recibe de los españoles, que no es mucho el que todo lo hagan de mala gana. Y si no, considérese si dentro de España se instituyera el régimen de que los

ricos obligasen a los pobres a que trabajen en su beneficio sin recibir paga alguna ¿qué voluntad tendrían éstos para hacerlo?" (Ulloa, 1985: 226-227). Continúa esta crónica: "para los indios es igual ganar dinero a costa de su sudor y fatiga que no ganarlo, porque el interés que les resulta de ello es tan pasajero en sus manos que nunca resulta el caso de que lo perciban, y la utilidad se queda en ideal para ellos, porque cuanto más trabajan y agencian, tanto más pasan, sin hacer detención de su poder, al de los corregidores, al de los curas y al de los dueños de las haciendas" (Ulloa, 1985: 227). Al mismo tiempo, el despilfarro del encomendero o del minero también parece un regalo, incluso cuando es otorgado como favor, aunque en realidad, lejos de ser gratuito, endeuda y coarta, según se verá.

La otra cara de esta moneda es el ocio del encomendero, al que Guamán Poma también dedica algunas líneas.

> Que los dichos encomenderos procuran que sus hermanos o sus hijos y parientes, amigos o criados, ganen o se enriquezcan, y mandan que les sirvan los dichos indios sin pagarles, aunque paguen con color de ella los ocupa muy mucho a los pobres, con ello se hacen muy ricos porque con color de ello compran muy mucho ganado vacuno y ganado menudo y sementeras, y con ello pasan muy mucho trabajo los dichos pobres indios, y no hay remedio ni favorece la justicia a los dichos pobres indios de este reino, y así se despueblan los pueblos (Guamán Poma,1984: 426).

A mayor trabajo impago extraído, a menor devolución de lo recibido, mayores son las posibilidades de que el encomendero, sus familiares y allegados vivan en la opulencia. Aquí aparece otro gasto.

> Los dichos encomenderos andan y triunfan y juegan, y tienen mucha fiesta y banquete, y visten de seda, y gastan muy largamente como no le cuesta su trabajo ni sudor sino piden a los pobres indios y no le duele, como es su trabajo de los pobres indios, ni ruega a Dios por ellos ni de su salud del Rey nuestro señor y del Papa, ni se acuerda de los trabajos de los pobres indios de estos reinos (Guamán Poma, 1984: 420).

Este gasto no es gratuito: es el gasto de lo ajeno, el trabajo del indio que no es retribuido, en este caso ni con "el recuerdo" ni con protección. Los "méritos" del encomendero no son los de un trabajo que ni siquiera ve, porque se le aparece como gasto y regalo que le es debido sin tener que pagar por ello, lo gratuito: "que los dichos encomenderos otros por ser favorecidos, otros por ser ricos, otros por tener pariente en Castilla, o en la corte, alcanzan una encomienda de indios; sin miramiento de ello maltratan a los pobres indios, de este reino y le piden de más tributo y servicios de indios y de indias, castiga y maltrata y no se les paga en este reino y ansí se ausentan de sus pueblos de indios" (Guamán Poma, 1984: 428). Lo conseguido no es para el encomendero fruto de un trabajo que parece ausente, sino que se obtiene por relaciones, influencias (parientes en la metrópoli o relaciones en la corte), por "ser favorecidos", desde arriba, no desde abajo. A lo sumo, cuando el encomendero al gastar "distribuye" lo hace entre allegados, a quienes se les reserva el derecho de hacer lo mismo que el encomendero, abusar, como parte de los derechos del séquito: "los dichos encomenderos envían mayordomos con color del cobramiento de la tasa, esos dichos tales mayordomos roban y hurtan de los dichos indios y se hacen que le mite treinta indios, y pide camaricos, y le hace trabajar, y ansí es otro en-

comendero y corregidor es un gran daño de los indios" (Guamán Poma, 1984: 423).

También con favores debidos a la cercanía con un poderoso y no por méritos se distribuyen cargos. Gonzalo Gómez de Cervantes critica que se otorguen cargos a gente que los consigue nada más por ser criada del virrey en Nueva España. "Entre muchas cosas, una de las que más oprimida tiene esta tierra de la Nueva España es que se consienta y permita que se den cargos de jurisdicción a los criados del virrey y oidores, porque como favoridos de los que gobiernan y mandan la tierra, usan de sus comisiones absoluta y aun disolutamente, de tal manera, que son señores de las haciendas, de los hombres y aún de sus honras" (Gómez de Cervantes, 1944: 121-122). El favor parece gratuito (también) por no depender de ningún esfuerzo y por premiar algo que no necesita creación ninguna. Así, este sistema "no sirve de más de poner allí un hombre que con buenos o malos medios se haga en breve tiempo rico" (Gómez de Cervantes, 1944: 121). El resultado es una opresión que vuelve a tomar sobre lo ajeno e impide a quien ha recibido ese favor, que no es don, reclamar lo suyo. "Y lo que es peor es, que aunque hagan muchos agravios, nadie se ha de osar quejar, porque por otras vías y por otros modos le destruirán, como se ha visto en muchas ocasiones que se han ofrecido" (Gómez de Cervantes, 1944: 122). Al que trabaja, si se queja de que le han quitado lo que le pertenece, le cae un enjambre de "relaciones" de quienes "aunque a ojos vistas quiten a los hombres las mujeres, hijas e haciendas, no han de osar hablar ni quejarse; y si alguno por sus pecados movido con la demasiada razón, hablare, yo a este tal no le arrendaré la gana porque a él le buscarán cuantos archivos hubiere y le juntarán pleitos y le acumularán hasta las palabras que ocio-

samente ha hablado" (Gómez de Cervantes, 1944: 121). Descripciones similares pueden encontrarse en Juan de Palafox en Nueva España. El autor describe cómo, siendo los cargos por corto tiempo, sirven para hacerse de riqueza rápida esquilmando al indio.

Tal vez sea conveniente no idealizar el siglo XVII americano, por más que sea el que vio surgir en germen a un grupo criollo con relativa independencia de los peninsulares y cierto sincretismo entre lo indígena y lo español. Desde el punto de vista que nos ocupa, no parece que las condiciones de trabajo hayan cambiado mucho ni que hubiera "independencia" o libertad para todos, ni siquiera por el hecho de que a partir de cierto momento la actividad económica disminuyó y el imperio español entró en crisis. Existe desde ciertas lecturas del siglo XVII americano la idea de que las crisis refuerzan la autonomía de grupos locales, como el de los criollos, pero en América fue muy relativo, como lo será por lo demás después de la independencia, a principios del siglo XIX —una independencia formal no implica automáticamente una real—. Tampoco parece que el criollo se distancie de la religión ni del ocio como ideales de vida. En cambio, lo que hemos recreado, la carga brutal que recae sobre un trabajo forzado, no cambia en el siglo XVII, que ve aparecer el latifundio y el caciquismo. En realidad, no puede haber gratuidad donde el *don* no es libre y consentido, sino que lo obtenido es tomado por la fuerza, sea directa o indirecta (con subterfugios).

Si de hacerse preguntas sobre el siglo XVII se trata, cabe empezar por recordar que es en esta época que Guamán Poma denuncia que ha caído sobre el indio una plaga de corregidores que no parece conocer más que la extorsión —forma de fuerza, aunque no sea directa— para obtener un tributo

siempre gratuito. Si algo sugiere el texto de Guamán Poma es justamente que no hay en el traslado de riquezas del indio al corregidor nada de ofrenda ni de don. Por lo pronto, al corregidor se le considera así:

> dependiendo de un pequeño salario extraído del tributo indígena, normalmente el corregidor utilizaba su corta permanencia en el cargo para obtener el máximo del enorme poder con que había sido investido. Poco podía hacerse para impedirle que hiciera sus propias extorsiones privadas, puesto que él organizaba el tributo y desviaba parte de la fuerza de trabajo hacia empresas de beneficio personal. Donde el encomendero había confiado en las autoridades tradicionales indígenas para hacerse obedecer, el corregidor, que vivía como un señor entre sus indios, disponía de un pequeño ejército de funcionarios cuyas actividades recortaban y reducían aún más la influencia de los caciques sobre su pueblo. (...) Por esto, los mismos funcionarios que se pretendía que cuidaran la "república de indios" se encontraban entre sus más peligrosos enemigos (Bethell, 1990: 22-23).

Guamán Poma, luego de explicar los contubernios entre corregidores, encomenderos y religiosos, señala que la condición para que este estado de cosas se mantenga es la ignorancia, aunque no esté dicho explícitamente: "que los dichos corregidores y padres y encomenderos quieren muy mal a los indios ladinos que saben leer y escribir y más si saben hacer peticiones porque no le pidan en la residencia de todo los agravios y males y daños; y si se puede, le destierra del dicho pueblo en este reino" (Guamán Poma, 1984: 167), mientras se trafica, en cambio, con favores en la cúspide, al grado de dar comi-

siones al sacerdote o fraile para evitar la residencia (Guamán Poma, 1984: 165). Como el corregidor se ha endeudado para obtener el cargo, "recupera" él también a costa del trabajo impago del indio:

> como el corregidor para alcanzar el corregimiento gasta cuanto tiene y pretende ser corregidor, a veces pierde, a veces alcanza conforme la calidad y servicio que hizo a su majestad, y ansí sale de la ciudad de Los Reyes de Lima, sin ello, a veces sale con ello, y no mira este trabajo y mala ventura: entrando a la dicha provincia maltrata y roba a los dichos pobres indios y a otras personas de la dicha provincia, o de la ciudad o villa, y como los dichos corregidores salen empeñados con deudas de la ciudad, de Los Reyes de Lima al dicho corregimiento, y como tienen muy mucha deuda: para pagarla comienza a arrear a los indios y anda al trato y destruye toda la provincia y así se acaban los indios (Guamán Poma, 1984: 163).

Entre corregidores, encomenderos y religiosos los favores no son pura amistad: son una manera de ahorrarse desde residencias hasta "costas" y lo debido al indio, según se desprende de la detallada narración de Guamán Poma (1984: 365).

Lo mismo que Guamán Poma, constata bastante tiempo más tarde Antonio de Ulloa. El siglo XVII y el XVIII no parecen haber cambiado gran cosa en las prácticas de los corregidores. En lo que describe Ulloa tampoco hay una predisposición especial del indio al sacrificio. Es otra cosa la interpretación "sacrificial" que hace el español de la simplicidad del indio o de su ingenuidad, si se toma en cuenta que con frecuencia no tiene las "letras" o no conoce de ciertas formas

de malicia. A partir de lo descrito por Ulloa, no parece que la malicia sea indígena.

> Nace la tiranía que experimentan los indios de la insaciable hambre de riquezas que llevan a las Indias los que van a gobernarlos, y como éstos no tengan otro arbitrio para conseguirlo que el de hostilizar a los indios, de cuantos modos puede suministrarles la malicia, no dejan ninguno por planificar, y combatiéndolos por todas partes, con crueldad exigen de ellos más de lo que pudieran sacar de los propios esclavos (...). Varios son los arbitrios de que se sirven los corregidores para hacer riquezas a costa de los indios y, entre ellos, podemos empezar con el de la cobranza de tributos, porque en ésta empieza a ejercerse el rigor apartándose de la justicia, olvidando la caridad y perdiendo totalmente el temor a Dios (Ulloa, 1985: 152).

Lo que ocurre es para el indio "la miserable, infeliz y desventurada suerte de una nación que, sin otro delito que el de la simplicidad, ni más motivo que el de una ignorante sencillez, de señores han venido a ser esclavos" (Ulloa, 1985: 151). Lo que parece ignorar el indio —en medio de un "encuentro" de culturas donde el idioma del otro no es comprendido en muchas de sus dimensiones— es que declararlo "pecador", "natural" y "no racional" es preparar la justificación del derecho a la malicia, que no parece traer consecuencias, puesto que se le cargan —es lo que hace el corregidor endeudado— al inferior. Esta carga —aunque corresponda al corregidor— se le pasa al indio en nombre de la ley o la religión, o ambas: "todas estas extorsiones, que en lo exterior se hacen con el disimulado pretexto de ser celo por el servicio del rey y de la real hacienda, legítimamente no son sino el acrecentamiento de la utilidad

propia, valiéndose indignamente de aquel disfraz para disfrazar la inequidad. Pero ella es tan exorbitante que se hace patente a los ojos de la razón, descubriendo por otros rumbos lo que pretende ocultar por aquél" (Ulloa, 1985: 157). Como lo hace notar a su vez Guamán Poma, al lado de la "justicia" y del encomendero suele hacerse presente el religioso en este reparto del trabajo impago al indio. Así que señala Ulloa: "son los indios unos verdaderos esclavos (...), y serían dichosos si sólo tuviesen un amo a quien contribuir con lo que ganan con el sudor de su trabajo, pero son tantos que, al paso que les importa cumplir con todos, no son dueños de lo más mínimo que, a fuerza de sudor y de su continuo afán, agencian con su trabajo" (Ulloa, 1985: 158). De esta descripción se infiere sin mayor dificultad que la carga que correspondería al corregidor es tomada incluso del mínimo que necesitaría el indio para su reproducción. Así, en el indio se reproduce, en forma "invertida", y por tratarse de un gasto de trabajo sin compensación ninguna, o incluso sujeto a toda clase de abusos, la creencia de que el mismo trabajo no lleva a ninguna parte. La "disposición" sólo podría dar lugar, entonces, al abuso.

Los clérigos no se quedan atrás. Así, según de Ulloa, "estos curas, recibidos ya en sus iglesias, por lo general aplican todo su conato en hacer caudal, y para ello tienen varios establecimientos con los cuales atraen lo poco que les queda a los indios y ha podido escapar de la mano de los corregidores. Uno de sus arbitrios consiste en las hermandades" (Ulloa, 1985: 186). La fiesta termina siendo otra forma de extraer tributo. "Todo el conato de aquellos religiosos en solicitar tales empleos se reduce al fin de estrechar a los indios para enriquecerse a su costa y vivir con toda libertad" (Ulloa, 1985: 198).

Por lo demás, al menos en la Nueva España y en el Perú, los criollos ascienden en gran medida no gracias a méritos propios, ni mucho menos gracias al trabajo, sino gracias a "relaciones" que suponen todo un arte cortesano. Ciertamente, a diferencia del siglo anterior, en el siglo XVII la corona estuvo más dispuesta a otorgar títulos de nobleza, así fuera por necesidades fiscales. Es otra vez Leslie Bethell quien describe las cosas de este modo para quienes en realidad consiguieron ascender gracias a relaciones: "especialmente en los virreinatos de Nueva España y Perú, un grupo de familias destacadas, beneficiándose de estrechas asociaciones tanto con la administración virreinal como con influyentes figuras en la España metropolitana, consiguieron construir una base formidable de poder en sus respectivas regiones" (Bethell, 1990: 26). Está claro que no hay aquí mérito basado en el trabajo, en una medida objetiva, y sí en cambio lo que el autor de las líneas citadas llama sin rodeos "influencias", lo que supone que tampoco el tiempo de ocio es una ofrenda ni algo gratuito; las ceremonias y los rituales permiten, no es un secreto, construir "asociaciones" e "influencias", siempre para seguir al autor. A partir de los lazos tejidos en esta "economía de personas" (ya abordaremos qué es), el criollo obtuvo la posibilidad de bloquear las medidas de la corona: "inevitablemente, los lazos de parentesco e intereses que unían a esta creciente oligarquía criolla con sectores de la administración virreinal, así como con nobles y altos funcionarios de la España metropolitana, hacían potencialmente difícil para Madrid sacar adelante cualquier política consistente que tendiera a entrar en conflicto con los deseos de la oligarquía" (Bethell, 1990: 26). El fortalecimiento de esta oligarquía, así sea sin mérito por el trabajo, coincide según el autor con el debilitamiento de un poder central al que,

tal vez entonces por esta misma debilidad, se espera arrancarle mayores concesiones. Como sea, queda claro en pocas líneas que la dinámica imperante en "asociaciones" e "influencias" puede ser la de favores y de nueva cuenta la de deudas, algo que no es exclusivo de "grupos primitivos". Bethell no duda en señalar que estas prácticas dieron lugar a una gran corrupción (1990: 27), en medio de una peculiar "colaboración" entre funcionarios reales y "un puñado de familias dirigentes" (Bethell, 1990: 27). Hasta aquí, no hay prueba de que se ofrende con gratuidad, al menos no cuando se buscan "asociaciones" e "influencias".

En función de lo descrito a partir de varias crónicas de Indias, no queda claro por qué el "valor de uso" debería "resistirse al valor", ni desde qué lógica, incluida la que ofrece la religión. No es ningún valor de uso indeterminado y sus determinaciones no parecen ser agraciadas. No hay desde arriba ningún valor que atosigue, porque todo parece indicar que los encomenderos y sus allegados de distinta índole desconocen el valor de la riqueza y también el modo de "ponerla en valor", el "valorar". Las crónicas abundan, así, en pruebas de que los ricos mineros y/o encomenderos no "atesoran", no "valoran", y contribuyen a que no se reproduzca de manera acumulativa la vida económica ni social: es por lo mismo que a las pocas décadas de la conquista parece que esta vida no puede reproducirse y el imperio americano de España entra en una larga crisis. No seguir la "lógica del valor que se valoriza" es no valorar lo que se tiene y arriesgarse a la ruina que se asoma desde el Potosí hasta los criollos de Nueva España, pese a la opulencia que llegan a tener. No se trata de un valor abstracto, sino de lo que representa *en trabajo* —antes del plusvalor— y desde luego que *en tiempo*. De otro modo, rechazar el *valor* en nom-

bre del *valor de uso* significa en este caso algo similar a la resistencia absolutista al capitalismo: se toma lo que conviene si es posible acrecentar la riqueza, pero sin modificar una forma de uso que supone el sacrificio de unos, no de todos, sin recibir nada, por lo que en términos antropológicos es imposible hablar de circuito del *don*. Es otro tipo de "intercambio" el que está en juego, y es en apariencia el de gratuidades mutuas: gratuidad del trabajo, gratuidad magnánima de la fiesta en la hacienda y por parte del hacendado, que "da" y "reparte". Pese a estas gratuidades de apariencia mutua, ¿quién está en deuda con quién? Pareciera que el productor directo con los favores del hacendado, aunque ese productor sea en realidad ni más ni menos que acreedor de la hacienda (y/o mina).

En deuda (la culpa)

La personalidad rentista ya descrita no tuvo históricamente por mecanismo económico privilegiado el intercambio entre iguales, lo que pudiera llamarse "el mercado". En realidad, es otro el mecanismo que juega: consiste en el endeudamiento del productor directo que sirve para extraerle el máximo de trabajo pagándole casi nada. Siempre existió la creencia en recursos naturales abundantes, gratuitos, que podían ser explotados al infinito sin preocuparse demasiado por su reproducción. Lo que suele olvidarse es que la mano de obra ha sido mantenida también en un nivel de vida que haría suponer que no necesita ser cuidada. Para el propietario y terrateniente criollo, es una mano de obra prácticamente gratuita y también abundante. Queda la maniobra para engancharla, a sabiendas de que puede estar en "estado de necesidad": se utiliza así el endeudamiento que le hace sentir al productor directo que es culpable y que tiene que "pagar su culpa", aunque lo inaudito

sea que en realidad resulte acreedor del hacendado, que nunca paga realmente.

Resulta increíble, como lo señala Ruggiero Romano, el hecho de que el trabajador colonial fuera en realidad acreedor de la hacienda, que siempre le "está debiendo" la paga. La interpretación depende en mucho de cómo sea tomado el anticipo que se le otorgaba al trabajador como enganche. Parece un anticipo sobre el salario, pero la paga no llega. "Insisto, (...) que lo que se llama anticipo no es más que una deuda que forzosamente el trabajador paga con trabajo" (Romano, 2004: 205). En realidad, la forma es (porque no hay contrato) la de un "favor", con una promesa (de pago a futuro), pero al mismo tiempo es un favor "cobrable" (el productor da mucho a cambio de nada), puesto que su utilidad es la de un enganche, casi diríase que un anzuelo. Este favor endeuda al trabajador, que en caso de no trabajar es culpable y parece no poder redimirse, si tomamos en cuenta la subjetividad de la economía de la deuda, un tema tratado por Maurizio Lazzarato: "la deuda secreta una 'moral' propia, a la vez diferente y complementaria de la del 'trabajo'. La dupla 'esfuerzo-recompensa' de la ideología del trabajo está doblada de la moral de la *promesa* (de honrar su deuda) y de la *culpa* (de haberla contraído)" (Lazzarato, 2011: 28). En este enganche, que es en realidad un supuesto préstamo, desde el punto de vista del enganchador, éste se ha hecho dueño de un trabajo que no es libre, sino que está de muchas maneras, con frecuencia violentas, a disposición del "prestamista". Así, "una hacienda que no cuente con un ejército de trabajadores bien atados a su tierra (incluso mediante el endeudamiento) pierde una parte de su valor. Así lo demuestra el hecho de que las fincas jesuitas peruanas, que no tienen problemas de liquidez, retienen también una parte

de los salarios y en la contabilidad anotan las deudas de sus trabajadores en el activo de la empresa, como si fueran herramientas, cultivos o edificios" (Romano, 2004: 196).

La corona trató de prohibir esta práctica colonial, o por lo menos de limitarla, porque se parecía a una práctica de usura que la religión condenaba: el prestamista-enganchador se adueñaba —mediante el "favor"— del tiempo de quien recibía el "adelanto". Sobre la retención del "salario", el endeudamiento consiguiente y el pago en productos de "valor" artificialmente alto, Romano ha señalado: "un mecanismo de este tipo no puede sino ser definido como 'usurero'. En efecto, la usura no asume la clásica forma de la fuerte tasa de interés sobre una suma prestada, sino que se manifiesta además en formas que permiten utilidades exorbitantes, justo gracias a la ausencia de moneda" (Romano, 2004: 420). Siempre para seguir la subjetividad de la "economía de la deuda" a la que se refiere Lazzarato, como no hay contrato de por medio, cualquier forma de no pago en trabajo, o incluso en "especie", hace aparecer al trabajador a la vez como responsable (de devolver lo recibido como anticipo o lo prometido como pago) y como culpable (de no "desquitar" lo recibido, de no devolverlo, si no lo hace). El "salario" no aparece, así, como tal, sino como "préstamo" en una economía que durante la Colonia y hasta bien entrado el siglo XX no se guía por un criterio capitalista. El resultado es tal que Romano incluso se sorprende al constatar que el trabajador a la espera de un salario inexistente es acreedor de la hacienda por adelantar trabajo más allá de lo anticipado en el enganche: "muchos de estos famosos trabajadores 'libres' se encuentran en la increíble y contradictoria posición de ser, al mismo tiempo, acreedores de la hacienda por salarios no pagados y deudores por los artículos compra-

dos en la misma hacienda" (Romano, 2004: 195). No hace falta insistir demasiado en el papel que podía jugar la Iglesia en asegurar la culpa para quien estaba endeudado y por haber recibido como "anticipo" un "favor" (ni siquiera forzosamente nada material), aunque el productor directo fuera en realidad el acreedor de la hacienda. Después de todo, se "enganchaba" con la culpa y la promesa y el culpado debía a su vez prometer y quedar comprometido. Ya veremos que ésta es una "economía de personas" y no de intercambio que se pague forzosamente en moneda.

El proceso para obtener trabajo gratuito se fincó así desde la Colonia en el endeudamiento-favor, relación de dependencia y no relación contractual entre iguales. "En un sistema salarial basado en el endeudamiento y en el pago en especie, es difícil reconocer rasgos de trabajo libre. Muy por el contrario, es la dependencia lo que aflora con mayor claridad" (Romano, 2004: 206): "mediante la deuda, se fija la mano de obra al lugar de trabajo" (Romano, 2004: 202), incluso pagando en especie si el trabajador se quiere ir, y éste no tiene entonces ninguna libertad para decidir a quién vender su trabajo. Es por esta misma razón que el sistema no admite que el trabajador salde lo anticipado, porque esto lo convertiría en "libre", a diferencia de la "eternizada" relación acreedor-deudor. Sucedía, así, que se producía —por ejemplo, en algunos lugares de México— "el constante rechazo por parte de los hacendados a que los trabajadores paguen su deuda en moneda y la insistencia de que lo hagan en trabajo en efectivo", al mismo tiempo que las haciendas intercambiaban entre sí las deudas de los peones (Romano, 2004: 197). Como en la economía que se instala no hay pago de salario, otro elemento juega a favor de la deuda: el trabajador debe comprar en la tienda o

pulpería de la hacienda y a precios tales (sobrevalorados) que termina siendo un "acreedor endeudado por años" que, dicho sea en términos próximos a los religiosos, no puede "redimir sus deudas", ni por ende "redimirse" (¿necesita tal vez acudir a la Iglesia y engrosar además los caudales de ésta?). Por lo demás, el hecho de recibir el pago en especie le impide moverse de un trabajo a otro, o de una tienda a otra: no hay aquí ningún "valor de uso que resiste", sino una atadura que por un poco de anticipo (al grado que puede ser un engaño verbal) le permite al hacendado apropiarse de cualquier cantidad de trabajo gratuito y le impide al trabajador moverse y zafarse de lo que resulta ser, a final de cuentas, un doble endeudamiento, el del enganche —lo que lo obliga a prometer "redimirse"— y el de la tienda. Tal vez se explique en parte por este procedimiento, ininteligible muchas veces para el "enganchado", que el productor directo acabe aguantando condiciones sacrificiales —y no de ofrenda— como las ya descritas en el apartado anterior.

Este sistema permite entonces obtener, insistamos, trabajo de manera casi gratuita. La gratuidad está para el hacendado en no tener que cumplir con el trabajo ninguna obligación, que es tanto como no tener la obligación de "retribuir", o si se quiere emplear una palabra más fuerte, no tener la obligación de *pagar* (menos aun habiendo hecho supuestamente "un favor"). Lo que se le entrega al trabajador no implica ningún reconocimiento de éste: un "no pago" significa también un "no reconocimiento", ni como igual ni como persona. La entrega de algún producto, muchas veces en especie, se fijaba de manera arbitraria, sobre todo en función del arbitrio de quien hacía la entrega, antes que de las necesidades del trabajador. En este sentido, no era tampoco un trabajador libre: su

subsistencia era prolongación del arbitrio de quien entregaba el producto, por lo que este mismo trabajador resultaba ser un dependiente.

Romano insistió una y otra vez en que la no existencia de moneda en el pago (la no existencia de salario) significaba simple y llanamente que no existía ningún trabajador libre. Si el trabajo recibido no se pagaba de manera obligatoria, tenía un carácter prácticamente gratuito, en la medida que era quien lo usaba el que determinaba cómo y cuándo entregar algún producto en un supuesto "cambio" que no llegaba a ser plenamente tal. En otras palabras, la subsistencia del trabajador era fijada por quien, sirviéndose de él, buscaba que esa subsistencia fuera la mínima si quería obtener el máximo de trabajo gratuito. Romano recuerda que pagar en productos, ahorrándose un salario, llegaba a ser una forma de no pagar nada, porque los productos salían de la hacienda misma y no le habían costado nada al hacendado.

> Del mismo modo, si un minero paga los salarios de sus obreros en maíz, harina de trigo u otros productos agropecuarios que vienen de una hacienda de su propiedad, será difícil separar las dos actividades (...); las altas ganancias de los mineros se explican entre otras razones porque a menudo los salarios tienen un costo cero o cercano a cero, precisamente al consistir en productos (maíz, harina) de la hacienda (Romano, 2004: 389).

Cuando había arrendatarios, el sistema tampoco era de mercado, lo que dificultaba la independencia de quien tenía la tierra en arriendo. Esta tierra, muchas veces mal ubicada en relación con la hacienda (lo que facilitaba que el hacendado la cediera), no tenía contacto con mercado alguno: debían

hacerse entregas forzosas del producto al hacendado, o el arrendatario debía prestar jornadas de trabajo en la hacienda a cambio de la parcela. Si ésta llegaba a fructificar, no era raro que estuviera en la mira del hacendado codicioso. En todo caso, la entrega de esta parcela se asemejaba también a un "anticipo" que le permitía al hacendado obtener, a cambio del "favor" otorgado, productos y trabajo gratuitos, aunque los grados de dependencia no eran exactamente los mismos que los del trabajador supuestamente "libre". ¿Qué podía darle al hacendado ese poder previo? Seguramente el hecho de haber despojado y "monopolizado".

El sistema descrito no estimulaba la circulación de moneda, reservada a unos pocos, con frecuencia grandes comerciantes. Para Romano, "la retención del pago de los salarios, el pago en especie, la existencia de la pulpería al interior de la empresa y el consiguiente endeudamiento constituyen una demostración palmaria de la anemia monetaria de las economías del nuevo mundo" (Romano, 2004: 209). La moneda no estaba muy extendida en la América Latina colonial: lo estaba si acaso en los grupos altos y era de tipo aristocrático (oro y plata), pero los demás sobrevivían en la economía natural. Sin moneda no hay "patrón de medida compartido": tampoco existe generalización del intercambio mercantil, ni del uso de la moneda como medio de pago. Como lo señala Maurizio Lazzarato, existe una "asimetría de potencia y no un intercambio mercantil que implique y suponga la igualdad" (Lazzarato, 2011: 30).

En las relaciones propias de la "economía de la deuda" no se acostumbra intercambiar, mucho menos entre iguales, ni tampoco pagar, "saldar cuentas", lo que es visto más bien como "violencia" ejercida a la eternidad de la dependencia del

"crédito" y la promesa: el productor directo es acreedor, lo hemos visto, y el hacendado cree haberle abierto otro crédito a ese productor, el del "favor". De parte del hacendado hay, sin embargo, un "no reconocimiento de deuda", por lo que este no reconocimiento es un privilegio que el productor directo no puede darse. La sociedad se basa en la deuda económica y el favor social y "político" que la traduce. Asimismo, al crear dependencia, la deuda puede dar —de no ser saldada— derechos de propiedad, por lo que es una sociedad de dependencias personales donde en la subjetividad se requiere que el "deudor" se asuma como "parte de" la hacienda y casi "propiedad" ("a disposición de...") del patrón. Y efectivamente lo hacía, según veremos en otra parte de este trabajo. Ésta es la medida impuesta desde arriba y sin un valor común, menos cuando no hay moneda como "medida de valor" para todos por igual. Las deformidades pueden generalizarse si abundan las falsificaciones, por ejemplo, en el otorgamiento de productos en especie con errores voluntarios e incluso dolosos, y la utilización de "pesos y medidas falseadas", prácticas comunes y que impiden establecer correctamente un sistema de precios (Romano, 2004: 193).

No hay así mercancía que medie una relación de crédito: como el "adelanto" se basa en una promesa, pide confianza en ella y no hay contrato objetivo por fuera de esta relación de apariencia completamente intersubjetiva, sin "dinero contante y sonante" —y menos si el anticipo cuando lo hay se hace en especie—. Desde luego que en estas condiciones el mundo de los valores de uso parece algo natural, ajeno al valor y su "explotación" (que da por resultado el misterio del "valor que se valoriza"). Ruggiero Romano demostró que no había tal "naturalidad", mucho menos ajena a una profunda expolia-

ción: esta economía supuestamente natural era la que mejor servía a la apropiación de excedente por parte del hacendado. Digamos que como el "salario" se acercaba a cero, pareciera que había en el trabajo una gratuidad ofrecida (¿ofrendada?) al hacendado. La contraparte estaba en la "gratuidad", en el comportamiento de un hacendado que no compraba nada (no compraba fuerza de trabajo), por lo que no se sentía obligado a pagar a una contraparte y daba lo que quería (ya veremos también cómo), sin medida de valor ni estipulación del "precio", que era antojadizo. La gratuidad parecía absoluta de parte y parte —gratuidad del dar en un caso, gratuidad del recibir en el otro (se daba sin recibir a cambio y se recibía sin dar a cambio, dependiendo de la posición en el otorgamiento del favor, el "dar" previo)—, sin mediación monetaria: lo que entraba en juego era un anticipo que parecía ser de lo más "humano", el "favor" —sin la mediación del valor, sin "negocio".

Como lo escribe Maurizio Lazzarato al abordar la economía de la deuda, "el crédito *parece* funcionar a contrapelo del mercado y de la relación capital-trabajo. Da la impresión de que las relaciones sociales entre las personas no se presentan (...) invertidas en una relación social entre cosas, como en el funcionamiento de la relación capital/trabajo. El fetichismo de la mercancía (el poder 'extranjero, material') no parece operar (...) puesto que el hombre se confronta directamente con otro hombre haciéndole 'confianza'" (Lazzarato, 2011: 46). Aquí está, en la palabra, la apariencia de la espontaneidad y la confianza mutua. Esta confianza está basada en la palabra y no en la cosa, en el "alma" y no en la "materia", en la "palabra dada", la de la promesa, lo que no excluye asuntos de honor ("honrar la confianza"), que al mismo tiempo han sido traicionados de antemano, puesto que se trata apenas de "entrar en con-

fianza" para endeudar sin dar contrapartida. No hay contrato (jurídico) que sancione el "pacto", tampoco hay valor objetivo más allá de esta "palabra dada", como si no hubiera más ley que la de la palabra misma. Para que esta palabra tuviera fuerza de "ley" seguramente era necesaria la intervención de la religión, al menos en un primer momento (Romano demuestra cómo intervenía la fuerza para extraer el excedente). En realidad, la palabra estaba traicionada de antemano, a falta de contrato que estipulara y consagrara un "trato", *con-trato*: traicionada porque, como ya hemos visto, una de las partes se colocaba en realidad en la posición de no pagar (o de no retribuir), obteniendo gratuitamente sin dar (salvo promesas de "volver a dar", para mantener "abierto el crédito").

Nietzsche, a quien se refiere Lazzarato, se explayó sobre los derechos del acreedor sobre el deudor y no dudó en describir esta relación como de tipo señorial: "por medio de la 'pena' infligida al deudor, el acreedor participa de un *derecho de señores*" (Nietzsche, 2005: 85). ¿En qué situación está el deudor? Dice Nietzsche:

> el deudor, para infundir confianza en la promesa de su restitución, para dar una garantía de la seriedad y la santidad de su promesa, para imponer dentro de sí a su conciencia la restitución como un deber, como una obligación, empeña al acreedor, en virtud de un contrato, y para el caso de que no pague, otra cosa que todavía "posee", otra cosa sobre la que todavía tiene poder, por ejemplo, su cuerpo, su mujer, o su libertad, o también su vida (o bajo determinados supuestos religiosos, también su bienaventuranza, la salvación de su alma, y en última instancia, hasta la paz en el sepulcro) (Nietzsche, 2005: 83-84).

La pena incluye, por lo demás, el derecho a "hacer sufrir" (Nietzsche, 2005: 88), que es una "auténtica fiesta" en la medida que "contra(dice) el rango y a la posición social del acreedor" (Nietzsche, 2005: 85).

> al acreedor se le concede, como restitución y compensación, una especie de *sentimiento de bienestar*, el sentimiento de bienestar del hombre a quien le es lícito descargar su poder, sin ningún escrúpulo, sobre un impotente, la voluptuosidad de *faire le mal pour le plaisir de le faire* [de hacer el mal por el placer de hacerlo], el goce causado por la violentación: goce que es estimado tanto más cuanto más hondo y bajo es el nivel en el que el acreedor se encuentra en el nivel de la sociedad, y que fácilmente puede presentársele como un sabroso bocado, más aún, como un gusto anticipado de un rango más alto (Nietzsche, 2005: 84).

Por fin llega el señor, considera Nietzsche, "a experimentar el sentimiento exaltador de serle lícito despreciar y maltratar a un ser como a un 'inferior' o, al menos, (...) el *verlo* despreciado y maltratado" (Nietzsche, 2005: 85). Este señor tiene por conciencia el instinto dominante, "soberano" (Nietzsche, 2005: 79). El acreedor tiene derecho al uso del castigo como componente fundamental para culpar. "Ver sufrir produce bienestar; hacer sufrir, más bienestar todavía (...). Sin crueldad no hay fiesta: así lo enseña la más antigua, la más larga historia del Hombre —¡y también en la pena hay muchos elementos festivos!" (Nietzsche, 2005: 87). Dentro de una comunidad que, siempre al decir de Nietzsche, "mantiene (...) con sus miembros esta relación importante y básica que se da

entre acreedor y deudor" (Nietzsche, 2005: 91), se entiende que:

> el delincuente es un deudor que no sólo no devuelve las ventajas y anticipos que se le dieron, sino que ahora incluso atenta contra su acreedor; por ello a partir de ahora no sólo pierde, como es justo, todos esos bienes y ventajas, ahora bien, se le recuerda *la importancia que tales bienes poseen*. La cólera del acreedor perjudicado, de la comunidad, le devuelve al estado salvaje y sin ley, del que hasta ahora estaba protegido, lo expulsa fuera de sí, pudiendo descargar sobre él toda suerte de hostilidad. El "castigo" no es más que la copia, el *mimus* —reproducción— del comportamiento normal frente al enemigo odiado, desarmado, sojuzgado, el cual ha perdido no sólo todo derecho y protección, sino también toda gracia; es decir, el derecho de guerra y la fiesta de la victoria del *vaevictis* —"ay de los vencidos"— en toda su inmisericordia y en toda su crueldad (Nietzsche, 2005: 93).

En América, el indio fue de antemano alguien descrito como quien vivía en estado salvaje, sin ley, como alguien culpable antes de haber contraído deuda alguna o haber recibido siquiera un anticipo por devolver. La amenaza estaba casi cumplida con un vencido al que no se le garantizaba vivir protegido, bien tratado, "en paz y seguridad", parafraseando a Nietzsche, y con la protección de "su señor". El vencido, que no era exactamente un vasallo protegido a cambio de brindar servicios o bienes, estuvo obligado con una comunidad que desde un principio se reservó el derecho a desampararlo. En cierto modo, ese vencido era ya un "delincuente" al que había que obligar —por la fuerza si era necesario— a que "recordara

la importancia de poseer un bien" —y este bien era "alguien a quien servir"—. Si acaso, el anticipo es una "promesa de redención" —al mismo título que las otorgadas por la Iglesia— para quien ya está en pecado y es culpable, por lo que es lícito castigarlo. El resultado era que debía aceptar la deuda para "participar en la comunidad" y no ser tratado con hostilidad. Ya estaba dado el castigo: el indio vencido, como el trabajador (suelen ser lo mismo), eran culpables antes de cualquier otra cosa, por lo que ya habían sido castigados y debían pagar una deuda, la hubieran contraído realmente o no.

"La pena poseería el valor de despertar en el culpable el s*entimiento de culpa*" (Nietzsche, 2005: 105). Adelantarse es hacerlo a castigar —o amenazar con hacerlo— y culpar para endeudar; no hay ningún otorgamiento pacífico de "beneficios de la comunidad" para quien no se haya asumido como "culpable" o "pecador", y por ende potencial endeudado. Se entiende en estas circunstancias que la evangelización pudo haber sido torcida, puesto que, antes que crear "buenos cristianos", multiplicaba la creencia de que todos, salvo unos cuantos, estaban "en el pecado"—en falta y en deuda—. El recurso de la fuerza señorial lo había decidido de antemano.

Agreguemos que el derecho de propiedad que da el endeudamiento es, por lo demás, un derecho sobre el tiempo. Es apropiarse de la "existencia" —de ahí que se hable de la cercanía de este sistema con la esclavitud— y "la materia del dinero [dice Lazzarato al referirse al crédito] no es el tiempo de trabajo, sino el tiempo de la existencia" (Lazzarato, 2011: 48). Se dispone así de la existencia entera del endeudado. "La importancia de la economía de la deuda se debe al hecho de que se apropia y explota no sólo el tiempo cronológico del empleo, sino también la *acción*, el tiempo no cronológico, el

tiempo en tanto que opción, decisión, apuesta sobre lo que va a pasar y sobre las fuerzas (confianza, deseo, valentía, etcétera) que vuelven posible la opción, la decisión, el actuar" (Lazzarato, 2011: 45).

De acuerdo con lo sugerido por Stéphane Breton, en un mundo como el descrito la objetivación de la sociedad (para que pueda verse a sí misma) es reemplazada por una "economía de las personas" donde ni siquiera está garantizada la reciprocidad, puesto que no hay "lazo social" objetivo. Se puede confirmar la ausencia de este lazo en la medida que, como dice Breton, la moneda es la forma bajo la cual se expresa la obligación de liberarse de las deudas (Breton, 2002: 13); el hacendado no tiene obligación ninguna, ni deuda de la cual redimirse o, si se quiere, está exento —o busca estarlo— de toda culpa. Esto es así porque no hay sociedad con la cual estar en deuda, aunque sea porque la división del trabajo está muy poco desarrollada y también porque no es raro que la hacienda tenga rasgos de autarquía. No hay deuda ni "vertical" (con un todo social preexistente, ya que al no estar objetivado no es percibido siquiera) ni "horizontal" (entre miembros privados de una división del trabajo más o menos desarrollada), salvo tal vez en la comunidad indígena. No hay, así, ni deuda social ni deudas privadas horizontales (entre iguales), sino deudas creadas en lazos de dependencia que no por serlo implican reciprocidad, aunque la espontaneidad y la confianza den otra impresión. No hay moneda porque el hacendado no tiene obligación ninguna de liberarse de una deuda —no reconoce al trabajador como acreedor, ni reconoce forzosamente una "deuda de vida" porque niega la deuda con el trabajo recibido— y porque la economía natural está hecha para que el trabajador no pueda redimirse de su deuda, pagando

en moneda. Nadie salda una deuda, ni siquiera para que comience el ciclo de otra: ni el trabajador que no termina nunca de redimirse ni el hacendado que no tiene deuda reconocida con nadie y cree que recibe sin obligación de devolver. Este vacío es el que aparece como gratuidad: quien tiene privilegio no tiene nada qué pagar (ninguna deuda) y quien no lo tiene entrega sin poder saldar ni redimirse. Aquí no hay moneda porque no aparece una norma o "autoridad de un principio", para todos por igual. La deuda que es "interna" al trabajador —como culpa o como sacrificio a una jerarquía— es ajena al hacendado, como es ajena al "señor libre" de Nietzsche.

Si no cuenta saldar, importa entonces reproducir un sistema cuya lógica no es primordialmente económica, y en el cual la violencia parece también gratuita y sujeta —si se siguen las inquietantes palabras de Nietzsche— a "discreción". Lo que se aparenta a una moneda o un pago (el enganche, el anticipo) no tiene valor por el pago, sino por la relación que crea entre personas. Por lo demás, Frankema reconoce que, lejos del capitalismo (y podría decirse que incluso del mercantilismo), lo que pagan los indios en el repartimiento no es ninguna plusvalía: es un tributo a los encomenderos, a la monarquía y a la Iglesia (Frankema, 2009: 32), al mismo tiempo que estos indios son compelidos a comprar productos bajo ración españoles y "comprar así de vuelta el tributo agrícola (...) que ellos mismos produjeron" (Frankema, 2009: 32). ¿Es un salario? Frankema habla de un mínimo de "salario", aunque bajo la forma de la deuda es increíblemente el trabajador quien debe pagar su propio "salario" —su propia manutención—. La falta de moneda coloca un supuesto "valor" en una dependencia de la que quien más "da" no puede liberarse justamente por no existir el medio para ello, que de-

biera ser la moneda misma. La deuda es "eterna" y en sentido único: Frankema menciona cómo el peonaje por deudas les permite a los "empleadores" dar créditos (¿lo son?) a cambio de servicios de trabajo —nótese bien que *extra* (Frankema, 2009: 32)—. No hay, así, ninguna libertad ni hay realmente consentimiento: de haberlo, no hubiera sido necesario recurrir tantas veces al trabajo forzado sobre el que insiste Ruggiero Romano y cuyos aspectos han sido descritos previamente. Hay una prestación —en trabajo, o que puede ser incluso en especie o en "servicios"— sin contrapartida, lo que hace aparecer como regalo lo que bien puede leerse —más si el antecedente es la conquista— ni más ni menos que como un robo por parte del hacendado (al recibir incluso parte de lo perteneciente a las necesidades del trabajador, tomándolo sin devolver). La circulación de productos (los recibidos por el hacendado, los dados como "pago en especie"), aunque parezcan moneda sin serlo, determinan "el valor y la posición relativa de las personas", parafraseando a Breton, a partir de una transferencia que tiene lugar fuera del intercambio y que no crea deuda, al menos no recíproca: en esta "economía de las personas" hay quien "debe" y quien "no debe", quien transfiere y quien se reserva el derecho de no devolver un equivalente, incluso para reproducir —sin moneda— la desigualdad. En este arcaísmo conviene sustituir, como lo sugiere Breton, la noción de circulación por la de intercambio y la de reproducción por la de reciprocidad (Breton, 2002: 24). Cabe prestar atención no a un supuesto rechazo al "valor que se valoriza" (dinero que produce más dinero), sino al modo en que circula una riqueza y en que se asignan los lugares en la misma: la desigualdad señala que quien presta no merece ser retribuido de tal manera que quede libre (incluso de cier-

tas obligaciones), a diferencia de quien recibe, libre de retribuir o no, aunque ocupe la aparente posición de acreedor.

Esta "economía de las personas", en que la economía no ocupa el lugar ordenador principal, puede no reproducirse, porque cuenta el "gasto ostentativo" para "mostrar" los lugares y no la reproducción *per se*. Guardar para gastar —sin poner de inmediato en circulación— puede ser un modo de "hipertrofiar el supuesto valor", sustrayendo la riqueza al intercambio: cuando se paga en especie no hay intercambio, sino sustracción, que es lo mismo que Romano demuestra al indicar que el oro y la plata están reservados a los grandes comerciantes y otra gente acaudalada. Lo sustraído al intercambio tiene lo que Breton llama un poder autentificador (Breton, 2002: 20), con una "exposición revelatoria"; no se extingue ninguna deuda ni hay contraparte, pero queda mostrado el poder de tal o cual sobre tal otro, a través de algo que es puro "gasto ostentativo" (Breton, 2002: 20). Desde este punto de vista, el gasto no es simplemente ni por fuerza una retribución. Puede ser ese "mostrar" la asimetría lo que convierte al hacendado o al propietario minero, como al peninsular, en aficionado a este tipo de gasto que "certifica" o "autentifica" una superioridad en una relación desigual, así se trate de un acto económico carente de sentido desde algunos puntos de vista. El gasto es un "acto significante", no un puro consumo (Breton, 2002: 22). Volveremos sobre el tema a propósito de la fiesta en la hacienda y en la "identidad nacional".

Durante la Colonia todavía no se está en un despojo acelerado, ya que éste tendrá lugar a finales del siglo XIX, pero sí en el más extraño de los mundos precapitalistas: gracias a un "derecho de guerra", la mano de obra aparece casi al mismo título que el paisaje, el recurso natural: a disposición, gratui-

tamente, al menos mientras pasa desapercibido quién le debe a quién —y todo el sistema está hecho para que pase desapercibido quién es el verdadero acreedor, para decirlo en palabras de Romano—. Puede que no suceda así con el inversionista extranjero, que de todos modos aprovecha en América Latina una mano de obra barata, pero el terrateniente vive en la creencia de dos gratuidades: el recurso natural, "don de la Providencia" malthusiano del que brota una renta, y la mano de obra, después de todo botín de un vencedor. Acceder al privilegio es "hacerse concesionar", previo otorgamiento de servicios (¿incluso a la potencia extranjera?), el usufructo de estos dos "dones" por los cuales no hay que pagar nada, o casi. Lo que ya existía en la metrópoli —la gran propiedad de la tierra— se beneficia además en América de la mano de obra casi gratuita que no puede reclamar ninguna hidalguía, ningún título, ni por ende ningún derecho. No le interesará al terrateniente monopolizar sólo la tierra, sino también tener a su disposición mano de obra en las condiciones descritas. Pueden aparecer como llenas de ventajas, pero falta una: el terrateniente, creyendo en la gratuidad de lo recibido (es decir, en que no hay que "devolver"), y al no estar en deuda con comunidad ninguna, difícilmente puede captar la dimensión de la reproducción material de la sociedad, y mucho menos concebir nada acumulativo.

El trabajo no aparece desde luego como fuente de valor, porque el trabajo mismo pareciera no tenerlo, al ser obtenido casi gratuitamente. Hasta el siglo XIX por lo menos, incluso en casos como el de México, es difícil hablar de generalización de las relaciones de "mercado... de trabajo". La función del trabajo parece ser rendirle tributo al ocio y el sistema parece a su vez reproducirse no gracias a la producción, sino a la redistri-

bución, según veremos —sobre la base de favores—, de una riqueza curiosamente dada por gratuita. El trabajo no adquiere valor económico y parece ofensivo dar al trabajador —y a la persona en general— "valor económico". En estas condiciones no puede haber mayor productividad. José Carlos Mariátegui hizo notar que, desde este punto de vista, un gamonal es tan nulo como un indio. El colonizador español, escribió el mismo Mariátegui, "tenía una idea, un poco fantástica, del valor económico de los tesoros de la naturaleza, pero no tenía casi idea alguna del valor económico del hombre" (Mariátegui, 1979: 35). En realidad, el trabajador no es "nadie", porque no es un creador de "valor" (ya que lo "valorable" está en la distribución de favores), ni es percibido como "acreedor" de quien no le paga nada, porque no considera obligatorio pagar por lo recibido, que es "debido". Así, en la autarquía de la hacienda (en los "tambos" peruanos, por ejemplo), lo que se acusa, según Mariátegui, es a lo sumo "el hábito de tratar al peón como una cosa y no como una persona" (Mariátegui, 1979: 17). No puede ser persona quien tributa pero, aparentemente, no crea, y mucho menos valor. Reivindicar aquí el valor de uso sin el valor es quitarle al trabajador la posibilidad de ser el creador de valor, a riesgo de dejarlo como "cosa", ciertamente útil, pero que no necesita siquiera que sea planteado el problema de su reproducción como persona. Es el resultado de no valorar —en los distintos sentidos de la palabra— el trabajo como fuente de riqueza, de valor, de crecimiento personal e incluso de mérito. Así, la fuente de la riqueza queda desvalorizada socialmente. La riqueza no se aprecia por su valor, sino por su supuesta gratuidad. Esto implica tomar sin devolver, puesto que no hay nada que devolver, "nadie" a quien devolverle el trabajo.

La tesis de Frankema se completa con las observaciones de Romano, y lo que puede extraerse de ellas: junto a la concentración de la tierra y la renta, que se distribuye en el forcejeo entre nacionales y extranjeros (que pueden llevarse su parte bajo forma de ganancia), existe el antecedente de un trabajo prácticamente no remunerado, mantenido en un nivel de subsistencia o incluso cuasi vegetativo, lo que contribuye a explicar mejor la desigualdad. Ésta se genera entre el carácter exorbitante del excedente y el carácter "insultante" del trato a la mano de obra, que ni siquiera es reconocida como fuerza de trabajo o, si se quiere, que no es reconocida en su necesidad de "reponer una energía" o un "gasto de energía". Ya es sabido que en el origen colonial la mano de obra indígena fue dilapidada de tal modo que fue necesario traer esclavos africanos. Lo dicho parece indicar que el gasto es la contraparte de la renta. Desde la Colonia, este gasto es un modo de ser ambivalente, de hacer participar y al mismo tiempo de "ofender mostrando" (que se "posee" y no se está en estado de necesidad). Digamos por lo pronto que el hacendado cree que la mano de obra es tan gratuita y abundante como los recursos naturales, y en apariencia es el gasto del mismo hacendado, según veremos, el que parece ser la fuente última de circulación de la riqueza: el señor se da el lujo de repartir lo que en realidad no es suyo entre sus "acreedores", que están a la espera de la redención de una culpa primigenia y no de un castigo más "por nada". El gesto del hacendado aparecerá como gratuito, también, porque no es posible ver que distribuye lo que no es suyo, incluso parte del mínimo de subsistencia del productor directo. Cualquier cosa que le llegue a quien no es nada puede aparecer como la recompensa con "algo".

Tal vez lo más llamativo de un sistema desigual y violento como el descrito es que haya conseguido una relativa cohesión, y que aparezca hasta hoy así (por las "costumbres" o las "tradiciones") a los ojos extranjeros. Y es que, a través del gasto, contraparte de la renta (la contraparte no es la inversión ni la acumulación), se consigue algo que parece inaudito: que el expoliado participe en la sociedad que lo expolia y quede agradecido por cierta redistribución de lo suyo, así sea mínima. Desde luego que la religión juega desde muy temprano un papel importante y no puede negarse el hecho de que, frente a una veleidad de independencia, llega a intervenir la represión, pero ésta dista de ser lo único, si bien existe sin duda la violencia. Es mediante un gasto muy peculiar que se aseguran adhesiones: en efecto, se trata de un gasto que no tiene sentido económico —al menos no moderno— y que llevó a la metrópoli a la ruina. Dentro de la hacienda genera incluso algo más que la simple ilusión de comunidad, hasta donde el productor directo —el mismo que ha sido expoliado— se siente "honrado" con la confianza (¿siempre discrecional?) del terrateniente, hombre magnánimo. La comunidad puede rematar así en lo que Alain Caillé llama el "don de la nada", la fiesta.

Ya hemos mostrado que mientras unos trabajan mucho o de más, como sucede en los años del auge del Potosí, otros tienen el ocio como valor principal, sin ser los mismos que trabajan, desde luego. Como parte del ocio, en el mismo Potosí, donde parte de la plata se va en la compra de artículos de lujo, la disipación —parte del ocio— parece convertida en símbolo de prestigio, empezando por los peninsulares.

Desde muy pronto, los conquistadores obtienen metales preciosos de manera casi gratuita, por lo que no opera ninguna "ley económica", según Pierre Chaunu (Vilar, 1984: 154).

No opera porque no hay ninguna ganancia sobre un costo de producción que parece inexistente: "en el largo plazo, en condiciones de libre competencia y de libre contratación, el precio de una mercancía depende esencialmente de su coste de producción y que la remuneración de la mano de obra tienda a asegurar, mínimamente, su subsistencia y su reproducción. En cambio, esto es precisamente lo que no ocurrió en la primera fase de la explotación aurífera americana; la mano de obra india *no* dispuso de una subsistencia familiar capaz de permitir su renovación", explica resumiendo Pierre Vilar (1974: 154). A pesar de las fatigas de los conquistadores, "es cierto que, en el cálculo de los costes, la mano de obra no significa casi nada. El español, afirma Chaunu, consideraba que esta mano de obra le era entregada como el aire y el agua, como una fuerza motriz gratuita" (Vilar, 1974: 154). En rigor, cómo se reproduce esta mano de obra es asunto que parece salir de la incumbencia del español, que no se ocupa del asunto, ya que esta reproducción tiene lugar en la "economía natural", al margen de los tráficos entre los españoles y su metrópoli. Hay al mismo tiempo algo de paradójico, puesto que, como lo recuerda Vilar, "el colono que explota una mano de obra sin preocuparse de su renovación, prepara la desaparición de esta mano de obra y por consiguiente su propia ruina" (Vilar, 1974: 154-155). No hay mucho de positivo en lo que constituye un gasto muy próximo a la dilapidación, contando con que se puede derrochar sin tener que pagar por ello, puesto que el "costo", si existe, está en otra parte, en caso de que la economía natural pueda soportarlo. No hay racionalidad moderna; la antigua tiene algo de suicida y es posible en la medida que la mano de obra es vista como algo natural y ajeno al mismo tiempo, "dispuesto ahí", que se puede tomar

sin que haya que devolver o pagar por ella. La gratuidad está en que el costo no aparece.

Al mismo tiempo, cuando ya hay riqueza mayor, como en el Potosí, se va en lo que llega a ser conocido como "la locura de la plata": "el orgullo de gastar no es únicamente individual, sino también colectivo" (Vilar, 1974: 181), en una ciudad que se dedica al comercio y también a la venalidad, con casas de juego, prostitución, truhanes y otros vicios. Se gasta más en ceremonias —como la de la llegada de Felipe II al trono— que en inversiones hidráulicas y muchos se pelean por prestigio y primeros lugares en honores en las procesiones (Vilar, 1974: 181). "Es éste el símbolo del metal-moneda: hace soñar, proporciona satisfacciones inmediatas y violentas, da riquezas a los particulares y potencia al Estado, pero los moralistas se asustan por la corrupción que acarrea y los economistas se interrogan por los efectos remotos de esta fiebre de plata" (Vilar, 1974: 182).

La suerte de España muestra que el ocio no da lugar a ninguna redistribución generalizada de la riqueza americana. "Así, en fases diversas, España, atravesada por una oleada de oro y crédito, pero endeudada sin cesar y deficitaria respecto del extranjero, vio detenerse su actividad productora y se convirtió en un país rentista" (Vilar, 1974: 212). En este país lo que cuenta con el auge de los metales preciosos son "fortunas y ruinas bruscas" en "coyunturas excitantes", parafraseando a Vilar, mientras que las clases con ingresos fijos y los productores locales (frente a los negocios de los mercaderes extranjeros) pierden, y se cree rico el que se endeuda, y las ambiciones se vuelven insostenibles (Vilar, 1974: 215). Es un tema muy conocido: "después de haber explotado las Indias, por el hecho de que éstas pagan caros los objetos españoles, España es

explotada por el extranjero porque, a su vez, paga caro, en metal precioso, los artículos del extranjero" (Vilar, 1974: 220), así se trate de "chucherías", para indignación de algunos españoles que dicen sentirse tratados "como indios" (!). No es asunto de idiosincrasia, por lo que algunos, españoles, lamentan la forma en que se dilapida la riqueza americana —de Luis Ortiz a Tomás de Mercado—. Ortiz llama a establecer una distancia entre producción y consumo que permita ahorrar, sostiene que "el trabajo es un tesoro", y que es problemático esperarlo todo del trabajo extranjero (Vilar, 1974: 222). El resultado no es la participación "de todos" en nada: la industria no aparece y la agricultura languidece, como sucede por ejemplo en las regiones de Burgos, el norte de Castilla y Navarra. Hay conciencia de que es decadencia. Una parte de la riqueza de metales preciosos se va en pagar las deudas del soberano en Europa; otra parte, de particulares, se pierde en la adquisición de productos extranjeros, y muy poco en la adquisición de lo hecho en la península. Simplemente no hay un régimen que recompense la acumulación, aunque sí la adquisición de créditos empeñando la riqueza de América. En cambio, son los sectores acomodados los que se representan el acomodamiento no como creación de riqueza, ni mucho menos de riqueza para todos o para "el común", sino como consumo y rentas, que por lo demás suelen crearse con deudas, anticipando la llegada del metal precioso. Es lo que sucede con quienes les han prestado a los conquistadores españoles y reciben metales preciosos en pago. Según Pierre Vilar, "cuando el financiamiento era asegurado por altos personajes españoles, laicos o eclesiásticos, o por personajes próximos al rey, hubo un primer enriquecimiento directo, por arriba, de la sociedad española. Seguramente debió dedicarse al con-

sumo de lujo" (Vilar, 1974: 204). En otros casos se atesora, para beneficio de una Iglesia que consigue más donativos de fieles enriquecidos: en este atesoramiento, "los metales y materias preciosas han sido consagrados a la ornamentación de las iglesias", constata Vilar, y a lo sumo hay empleo para capas artesanales, de "tallistas" (Vilar, 1974: 205). Quienes a veces se enriquecen son mercaderes, pero con frecuencia ligados al extranjero.

Cuando este proceso involucra a otros sectores de la sociedad, aunque sea por imitación, multiplica los empleos improductivos y el ocio, en parte al amparo del aumento de precios. No es que quepa reprocharle no ser capitalista a quien no puede serlo, o no está interesado en serlo. Lo que no parece tan sencillo de probar es que este privilegio del gasto tenga algo que ver con la justicia o con alguna forma de bienestar más o menos duradero, fuera de la coyuntura, lo que sucede en el Potosí cuando incluso algunas capas pobres parecen participar del lujo. Es un poco inexacto que "todos" queden pobres en la dilapidación: no es el caso del banquero extranjero (Fugger u otro), pero no lo es tampoco de mercaderes como los genoveses.

Es el mismo tipo de comportamiento en la metrópoli que reproduce en América después de la Independencia el propietario criollo, quien termina actuando como intermediario del extranjero (Mariátegui, 1979: 64). Este carácter de intermediario se ve reforzado por el ausentismo de quien no se interesa en la producción. Así, escribe Mariátegui, "es muy elevado el porcentaje de las tierras, explotadas por arrendatarios grandes o medios, que pertenecen a sus terratenientes que jamás han manejado sus fundos. Esos terratenientes, por completo extraños y ausentes de la agricultura y sus problemas, viven

de su renta territorial sin dar ningún aporte de trabajo ni de inteligencia a la actividad económica del país. Corresponden a la categoría del aristócrata o del rentista, consumidor improductivo" (Mariátegui, 1979: 64).

El trabajo de Bauer sobre la Hispanoamérica rural entre 1870 y 1930 muestra que las condiciones de trabajo subsistían en esta época, siglos después de la época colonial descrita por Ruggiero Romano. Hasta bien entrado el siglo XX, el hacendado, aunque su hacienda estuviera orientada al mercado externo, no mantenía relaciones plenamente capitalistas hacia adentro: era reacio a pagar salario en moneda, a pagarlo de modo suficiente e incluso en algunos casos seguía prefiriendo la recompensa mediante la fiesta. Así:

> la transferencia de plusvalía de los residentes permanentes [de la hacienda], se hacía de diversas formas y por supuesto, variaba con la naturaleza de la producción y las intenciones de la hacienda. A cambio de una pequeña parcela de subsistencia en la hacienda, una ración diaria de maíz o de trigo y privilegios de apacentamiento para cierto número de animales, los colonos estaban obligados a trabajar en la hacienda. El servicio laboral podía consistir en trabajo durante todo el año con algunos deberes y brazos extras, que la familia del colono aportaba en tiempos de recolección o durante la matanza anual (Bauer, 1991: 141).

"En algunos casos también se pagaba un salario", escribe Bauer (1991: 141), reconociendo así que no era la norma y seguía privilegiándose el pago en especie y como "favor". Sucede así que "las más de las veces era un salario a cuenta y no en efectivo" (Bauer, 1991: 141). Así, "en 1870, y hasta bien entrado el

siglo xx, el trabajador corriente de la hacienda rara vez veía o tocaba dinero" (1991: 141).

> Durante las épocas de máxima necesidad de mano de obra era frecuente que los salarios se pagasen de una forma que a muchas personas rurales les resultaba más atractiva que el dinero. En Ecuador y muchas secciones de las tierras altas peruanas hasta bien entrado el decenio de 1920, e incluso entre los asentamientos de colonos intrusos rurales en Chile a mediados del siglo xix, las haciendas organizaban grandes fiestas, donde se comía y bebía a modo de incentivo y recompensa por las tareas que requerían gran número de trabajadores durante un periodo corto pero específico (Bauer, 1991: 143).

Es posible pensar que se gastaba lo que no le había costado al hacendado (una parte de la riqueza creada por el productor directo), y para reproducir un mismo estado de cosas: no había costado el trabajo del productor directo, que estaba lejos de recibir cualquier equivalente y el mínimo de subsistencia, pero que recibía otro favor más, la ilusión de "participar" en la vida de la hacienda, un privilegio de los residentes permanentes.

El almacén de la hacienda vendía a los trabajadores productos que en vez de pagarse se cargaban a las deudas, a la cuenta del trabajador, y en algunos casos la hacienda emitía fichas (Bauer, 1991: 141). La hacienda intercambiaba sus propios productos, como maíz y bebidas alcohólicas, por trabajo (Bauer, 1991: 141). El reclutamiento de trabajadores estacionales tenía un propósito similar, el de no comprometerse con un salario, mucho menos estable, aunque sí el de conseguir de preferencia el máximo de "confianza", al parecer una con-

fianza entendida como la sumisión del trabajador. "Desde el punto de vista del terrateniente, la situación ideal era disponer, para periodos específicos del año, de un gran número de hombres y mujeres dignos de confianza, a los que bastara avisar con unos días de antelación para que trabajasen por poco dinero durante los días que hiciesen falta, tras lo cual se irían de la hacienda sin pedir sustento ni ayudas económicas para la estación muerta" (Bauer, 1991: 142).

Si la hacienda buscaba producir para el mercado externo y conseguir dinero, no era para repartirlo. Del trabajo de Bauer se desprende que se mantenía el viejo criterio de privilegiar el gasto suntuario y comprar, de ser posible, artículos extranjeros. Así que, aunque se hable de globalización desde el descubrimiento de América o los albores del capitalismo en el siglo XVI, la realidad es que en el siglo XX las relaciones mercantiles y en moneda en América Latina no se habían generalizado, y muchas cosas no habían cambiado desde la Colonia, así fueran independientes los países latinoamericanos.

Aunque Bauer polemice con la idea de que el peonaje por deudas subsistió hasta bien entrado el siglo XX, no discute el hecho de que la libertad del trabajador no era mucha. Lo que pudo lograrse a veces es un "paternalismo benévolo", donde el patrón se hizo cargo incluso de algunos servicios, aunque siempre a cambio de una prestación de trabajo. Los colonos considerados "leales y laboriosos" formaban un grupo privilegiado y "frecuentemente recibían los beneficios (...) que podía(n) adquirir la forma de asistencia médica, obsequios en las ceremonias de nacimientos y matrimonios que puntuaban la vida rural, y garantías contra el hambre y el reclutamiento militar forzoso" (Bauer, 1991: 147). De este modo, el favor se volvía selectivo y podía tomar la forma de "recomendación",

igualmente selectiva. Con todo, escribe Bauer, "el precio que se pagaba por esta seguridad era la aceptación de la disciplina y mayores servicios laborales" (Bauer, 1991: 147). No deja de ser el favor que endeuda. No es por cierto exactamente un "crédito", aunque Bauer llegue a sugerirlo cuando escribe que "en muchos casos la deuda debe interpretarse como crédito, esto es, un beneficio que se hace extensivo a los miembros más estables y dignos de confianza de la población rural activa" (Bauer, 1991: 150). Hasta principios del siglo XX, en la plantación azucarera peruana, por ejemplo, el enganche no dejaba de recurrir a métodos de coacción —mediante el engaño— que nada tenían que ver con la libre movilidad de la fuerza de trabajo. En el azúcar peruano, por lo demás, era el intermediario quien lucraba más que el trabajador enganchado con un señuelo, siempre el de un anticipo.

> Es fácil imaginar los abusos que permitía un sistema así. A veces los peones que no conocían la forma de actuar de los contratistas poco escrupulosos eran alentados a aceptar el trabajo por medio de la bebida o firmaban el contrato estando literalmente borrachos; y, una vez en la costa, era fácil que fueran acumulando más deudas en concepto de alimentos o artículos obtenidos en el almacén de la plantación, lo cual prolongaba el tiempo que necesitaban para amortizar el primer adelanto (*sic*) (Bauer, 1991: 158).

Cabe señalar que hemos descrito una relación predominante pero no única, puesto que en distintos países de América Latina existían, y han existido, formas de propiedad diferentes de la hacienda (como el rancho en México), y despegues capitalistas más o menos tempranos, como los que se han descrito

para el México central, el del Bajío, en el siglo XVIII, aunque probablemente de modo limitado; era algo distinto del México sureño, donde predominó la esclavitud hasta tarde, resistiéndose el esclavo incluso a la Revolución, al menos en un principio, como ocurrió en el Yucatán de Salvador Alvarado bajo la influencia de lo que éste llamaba "la casta divina" (los terratenientes y el clero) sobre los trabajadores y su "agencia". Y en la parte central:

> la zona centro era la región más poblada desde hace varios siglos. A raíz del crecimiento demográfico y de la pérdida de tierras de los pueblos, una gran parte de la población no contaba con medios para sostenerse y por ello tenía que alquilar su fuerza de trabajo en las haciendas. La gran oferta de mano de obra contribuyó a que, en algunos lugares, hubiera un empeoramiento de las condiciones de trabajo (Tortolero Villaseñor, 1995: 31).

El problema es el siguiente: ¿Puede hablarse realmente de "fuerza de trabajo", en el sentido de que hubiera sido ya libre y sobre todo móvil a escala nacional? Según este autor, en Morelos, durante el porfiriato, "las relaciones salariales parecían haberse extendido considerablemente", mientras que en otras haciendas "la composición de trabajadores era más compleja: existían peones acasillados, trabajadores eventuales, arrendatarios y aparceros" (Tortolero Villaseñor, 1995: 32). Al parecer, a finales del siglo XIX coexistían diversas modalidades de producción y el salario no estaba extendido a un "mercado nacional de fuerza de trabajo".

Siempre, según recuerda el autor, el Código Penal del Distrito Federal, de 1871, obligaba a los hacendados a pagar

en moneda. Pero el peonaje por deudas subsistía: en el origen "había un régimen paternalista, donde el hacendado legitimaba su imagen ante los trabajadores a través de un cierto número de concesiones: pegujal, raciones, pensiones diversas, abasto de medicinas y doctores, en fin, adelantos en dinero. Éstos, a cambio, garantizaban trabajo y lealtad al patrón" (Tortolero Villaseñor, 1995: 32). Ésta no es una relación capitalista, menos si se trata de "adelantos", y las "concesiones" endeudan. Para Alejandro Tortolero, "el endeudamiento, en general en pequeñas cantidades, más que reflejar la sujeción del trabajador a la hacienda, manifestaba la confianza que se tenía en él" (Tortolero Villaseñor, 1995: 32). ¿Cómo no se le iba a tener confianza si estaba justamente "atado", siendo "de desconfiar" más bien el hombre libre e independiente, hasta donde lo había, dadas las condiciones del muy supuesto "mercado nacional de fuerza de trabajo"? En realidad, como lo observa el autor:

> hay que mencionar que el trabajo humano en todo el territorio mexicano y en casi todas las haciendas era bastante mal retribuido, desde el punto de vista del trabajador, lo cual contribuyó a frenar la innovación. Además, sabemos que no sólo en México sino en toda la América hispánica, el trabajador, hasta bien entrado el siglo XIX, alquilaba sus obras, su persona y no solamente su fuerza de trabajo. Esto era de particular importancia para los hacendados que sacaban provecho de la situación, haciendo trabajar a sus peones a su voluntad (Tortolero Villaseñor, 1995: 46).

No hay aquí capitalismo ninguno si se alquila "hasta la persona": ¿acaso no se está cerca de la esclavitud? En el sur de

México, donde la esclavitud era abierta, la hacienda disponía por lo demás de enganchadores que anulaban toda libertad en la contratación: "los 'enganchadores' se iban a los pueblos o a los centros urbanos donde, a base de engaños y de adelantos de dinero, lograban que campesinos pobres o la plebe citadina se comprometieran para trabajar las fincas" (Tortolero Villaseñor, 1995: 31).

Que a partir de cierto momento se pagara en moneda no cambia demasiado las cosas, si el hacendado podía hacer su voluntad y coartar la libertad formal que tiene toda fuerza de trabajo, pese a ser explotada. Si no había un mercado nacional de fuerza de trabajo propiamente dicho, sería imposible explicar comportamientos con rasgos precapitalistas por la oferta y la demanda de una "fuerza de trabajo" entonces inexistente o, desde un punto de vista malthusiano, por la "cantidad de población". Simon Miller demostró que en algunas haciendas del centro de México hubo innovación y se introdujo maquinaria, a tal grado que poco antes de la Revolución había ya una "burguesía rural emergente como fuerza dominante" (Miller, 1999: 166). Demostraciones similares se han hecho, por ejemplo, para Cuba con el Círculo de Hacendados, que buscó innovar en un contexto donde se liquidó la esclavitud para remplazarla por el trabajo asalariado del colonato y la inmigración: la competencia del azúcar de remolacha, la caída de los precios mundiales del dulce y otros factores, como los ecológicos, llevaron al cambio (Fernández Prieto, 2008: 243). También hubo innovación, por parte de prácticos y profesionistas, algunos de ellos extranjeros, en haciendas morelenses en México, como las de los hermanos García Icazbalceta, por ejemplo (Rivas Mata y Gutiérrez, 2014: 3-39). La renta de la tierra, lo señalamos, no está reñida con la producción capi-

talista, menos aún sus principios. Sin embargo, Miller llegó a explicaciones del endeudamiento del peón en México que remiten a una teoría inaplicable (la neoclásica de los factores de producción), a falta de un verdadero mercado nacional de fuerza de trabajo:

> los auténticos derechos señoriales sobre los labriegos habían decaído con la abolición de la encomienda a principios de la Colonia y, ante la ausencia real de monopolización de la tierra, los hacendados enfrentaban serios problemas para atraer suficientes labriegos a sus tierras, lo que resolvían parcialmente mediante la oferta de pagos salariales y otros incentivos. Hoy es evidente que, salvo unas cuantas excepciones (como las propiedades henequeneras de Yucatán), el fenómeno del endeudamiento en la hacienda no significaba una especie de dominio "feudal" sobre el campesinado, sino más bien reflejaba el poder que alcanzaba la fuerza de trabajo en tanto que mercancía escasa (Miller, 1999: 128).

¿Ya era la fuerza de trabajo una mercancía? ¿A partir de qué época? ¿Quedar endeudado era reflejo del poder que tenía el productor directo? La afirmación de Miller puede parecer sorprendente. El mismo autor reconoce que en esa época, al menos hasta mediados del siglo XIX, el efectivo circulante en México era muy escaso (en particular comparado con Estados Unidos) (Miller, 1999: 134). Por lo pronto, la fusión del rentista y el empresario agrícola habría sido la excepción: el trabajo de Tortolero Villaseñor sugiere la permanencia de la "distancia" entre propietario y productor directo, aunque sin negar formas de propiedad, insistamos, distintas a la hacienda (lo que podía ser en el rancho pequeña producción mercantil

simple, por ejemplo). Con todo, en el caso del rancho son necesarias las precauciones al describirlo, al menos para el Bajío: en Guanajuato, por ejemplo, se afirma en un trabajo de Mónica Blanco, Alma Parra y Ethelia Ruiz Medrano, "el grupo era sumamente heterogéneo. Incluía tanto a rancheros emprendedores, que a su vez empleaban a peones y medieros, como a campesinos tan necesitados que a duras penas ganaban un sustento cercano a los márgenes de subsistencia" (Blanco, Parra y Ruiz Medrano, 2000: 141). El hecho es que ciertamente, en 1910, "había en Guanajuato, Michoacán, Aguascalientes, Jalisco y Querétaro un número comparativamente pequeño de pueblos libres, junto con una gran cantidad de propiedades pequeñas y medianas" (Blanco, Parra y Ruiz Medrano, 2000: 139). Aun así, la desaparición de la hacienda y varios de sus atavismos no puede darse por un hecho: aunque no fuera directamente en el Bajío queretano, en Querétaro, de acuerdo con Marta Eugenia García Ugarte, "los hacendados habían conservado las viejas prácticas productivas: arrendamiento de las tierras, el peonaje y la mediería, y muchos siguieron dejando la propiedad en manos de sus administradores, en particular los del distrito de San Juan del Río y los de Jalpan" (García Ugarte, 1999: 181). Mucho depende del periodo de que se trate, pues si el fraccionamiento de tierras tuvo lugar en Querétaro entre 1854 y 1876 por las leyes de desamortización y nacionalización de los bienes de manos muertas, a partir de 1879 los hacendados recuperaron tierras y los ranchos disminuyeron (García Ugarte, 1999: 179-180). En Michoacán, la innovación y la monetarización no estuvieron reñidos con el endeudamiento de los peones. Pese a la existencia de ranchos, en cantidad no desdeñable, Álvaro Ochoa Serrano y Gerardo Sánchez Díaz han escrito que "la hacienda fue la unidad pro-

ductiva en torno a la cual giró el desarrollo agropecuario y la economía rural de Michoacán en la segunda mitad del siglo XIX, sin despreciar la cantidad de comunidades y ranchos que existían. Los propietarios de haciendas y ranchos transformaron la agricultura tradicional en una de tipo empresarial, ganadera y agroindustrial" (Ochoa Serrano y Sánchez Díaz, 2010: 133).

> La agricultura comercial empleó peones, residentes y eventuales, y también se sumó el trabajo a jornal y la aparcería. Las dos primeras formas predominaron en las fincas explotadas directamente por sus propietarios, y la última, cuando las entregaban a terceras personas a cambio de una parte de la cosecha. Tales formas de trabajo se podían intercambiar según las necesidades productivas (Ochoa Serrano y Sánchez Díaz, 2010: 134).

Pese a las mejoras tecnológicas, incluyendo las relacionadas con la llegada del ferrocarril y del sistema crediticio, y pese también a los vínculos con mercados más amplios, lo que permitió la monetarización del mercado, Ochoa Serrano y Sánchez Díaz, al señalar que en la tierra "la forma de pago variaba", subrayan: "los peones de las haciendas vivían permanentemente endeudados, en viviendas insalubres y desnutridos, eran analfabetas, su salud era precaria y padecían los abusos de capataces y mayordomos" (Ochoa Serrano y Sánchez Díaz, 2010: 154). ¿Acaso era la capacidad de negociación de alguna mercancía escasa?

El problema de saber si hubo o no "feudalismo" generalizado antes, durante la época colonial, reaparece con un amplio trabajo de François Chevalier publicado originalmente

en los años cincuenta, y que estuvo sujeto a discusión mucho más tarde, en la edición de 1999. ¿Había sido "feudal" el México colonial? ¿Lo habría sido en general la América Latina? No es tanto que Chevalier pusiera en tela de juicio su propio trabajo: para el autor, habría existido un régimen de señorío que Marc Bloch comparó a los *fundi* del imperio romano (Chevalier, 1999: 20) y que en el caso del Perú reproduciría la *villa* romana y el primitivo señorío europeo (Chevalier, 1999: 23). "Quizá no haya contradicción entre las estructuras internas del señorío y la apertura al mercado exterior", observa Chevalier, quien agrega: "así, señorial no sería sinónimo de baja rentabilidad" (Chevalier, 1999: 20). En efecto, más allá de la coexistencia con otras formas de propiedad (pequeña propiedad, propiedad comunal...), la hacienda en la Colonia y ya incluso a finales del siglo XIX o más allá podía combinar la modernización capitalista, innovación tecnológica incluida, con relaciones serviles o rayanas en la esclavitud, juntas o separadas en el espacio. Lo hemos dicho, el terrateniente y rentista no tiene inconveniente en que le "rinda" su tierra si de ello puede extraer una mayor renta. ¿Qué mejor que la innovación tecnológica con el peor trato al productor directo? Nada impide al mismo tiempo que las diferenciaciones sean regionales, como puede haberlas entre países. En el caso de México, las formas de coexistencia de las formas de propiedad variaron entonces mucho, según las cercanías de la ciudad de México, el Bajío, Oaxaca; en el sur o el norte.

Sobre el Bajío, pese a la existencia de hacendados innovadores, Chevalier habla para la Colonia de:

> propietarios que no daban al dinero la primacía que le concede nuestra civilización moderna, urbana y mercantil. Más preo-

> cupados por sus mayorazgos y descendientes, en la medida en que sus recursos aseguraban su costoso tren de vida, no intentaban innovar para aumentarlos. Diríamos que había un *mundo a dos ritmos*: haciendas que eran empresas comerciales y trabajo asalariado, especialmente en la segunda mitad del siglo XVIII ilustrado, coexistían con otro tipo de haciendas, subexplotadas, de mercados muy locales, con gañanes acasillados y arrendatarios (aún a veces pagando censos señoriales perpetuos) de las que diría más tarde Molina Enríquez que "no es negocio" (Chevalier, 1999: 37-38).

Abordando el caso de Chiapas, y refiriéndose al trabajo hecho por Eric van Young, Chevalier conviene en que puede existir el "feudo interno" con la comercialización de productos hacia el exterior. Siguiendo la interrogante de Van Young, cabe como respuesta la posibilidad de que la hacienda tradicional fuera económicamente capitalista (o precapitalista) pero socialmente feudal. Como sea, no está de más recoger lo que era el señorío europeo al momento de la crisis económica del siglo XIV:

> la economía de los señoríos nobiliarios laicos tenía algunas debilidades, como la dispersión de sus propiedades y la complejidad de su gestión, la falta de inversiones productivas y la pobreza del campesinado. A ello se unió que las monarquías ampliaron sus ámbitos de acción, se reservaron más casos de justicia, se apropiaron de rentas que reclamaron como propias y la guerra se hizo menos rentable. Todo esto ocurría cuando la economía de las grandes casas de nobleza y de los caballeros urbanos soportaba un alto endeudamiento a banqueros y mercaderes urbanos derivado de los gastos en lujo y ostentación,

> el pago de letrados y juristas como asesores en pleitos por sus señoríos ante las reclamaciones regias, eclesiásticas, urbanas o aldeanas y la pérdida de valor de la renta en dinero (Pascua Echegaray, 2017: 231).

Lo que sorprende es el parecido entre "estilos de vida" (deudas, pasarse la vida en litigios...), si cabe llamarlos así, entre la Europa de esa época y la América muy posterior. Señala en efecto Esther Pascua Echegaray:

> si el estatus de nobleza venía en gran parte avalado por una forma de vida y un entorno social de relaciones, la nobleza se veía obligada a emplear sirvientes, organizar fiestas, actividades cinegéticas y lúdicas, vestir y comer en exceso, participar en fiestas y espectáculos urbanos y cortesanos, mantener la parafernalia de la guerra y relacionarse con el rey. El gasto en actividades de mecenazgo cultural y religioso y el sostenimiento del tren de vida de las casas nobiliarias menores dependientes hicieron inviables algunas economías señoriales (Pascua Echegaray, 2017: 231-232).

Es el tipo de "huella" que puede quedar hasta en el "Estado terrateniente" latinoamericano del siglo XX y más allá, un Estado incluso culturalmente "mecenas". Para esto habría que preguntarse qué es "el desarrollo del subdesarrollo", según la conocida fórmula de André Gunder Frank: ¿una mera aparición de las deformidades del capitalismo en la periferia, o también recreación de un mundo al menos "socialmente" precapitalista? El opio de la fiesta algo puede indicar al respecto.

El gasto… y el opio de la fiesta

El diálogo, si lo hay realmente, entre Occidente y "extremo Occidente", como algunos autores —Alain Rouquié, por ejemplo— han llamado a América Latina, suele basarse en una oposición binaria, que se reduce al choque —o por lo menos al desencuentro— entre un supuesto racionalismo europeo sin alma y un alma latinoamericana que remite las más de las veces a la religión, de tal forma que América Latina tiene (siempre de manera supuesta) el espíritu que le falta al materialismo europeo. Eso no es todo, porque al mismo tiempo ese racionalismo es puramente "mental", como si le faltara el cuerpo que América Latina tiene bajo una forma sensible. Así, mientras una Europa poco definida (Estados Unidos está fuera hasta hace poco tiempo) tiene una mente sin cuerpo, pero materialista (¿es posible?), América Latina tiene un alma religiosa, pero siempre también el cuerpo sensual. No nos ocuparemos demasiado de estos estereotipos. Uno de ellos podría

tener que ver con el tema de nuestro texto: mientras Europa la ascética trabaja, América Latina la goza en el gasto, tirando la casa por la ventana. Desafortunadamente, lo que está en la base de estas creencias es bastante ensayístico, cuando llega a ser elaborado. El problema está en dos lugares: el primero, en corrientes sociológicas de una Europa (con frecuencia, la del mundo germánico) que no rechazan este tipo de dicotomía y que encuentran mucho eco en América Latina; el segundo está en la sorprendente negación del lugar que ocupa el trabajo en la sociedad y la cultura latinoamericanas, a partir de la herencia que hemos explicado. Si negar este lugar es algo que sorprende, ocurre porque es también la visión eurocéntrica del buen salvaje que se limita a recoger, sin mayor esfuerzo, los frutos del árbol tropical —incluidos los prohibidos, es de suponer—. Se rechaza una visión por dominante, pero se asume para afirmar una identidad propia: se ocupa el lugar ofrecido por otro como si fuera propio. Así, como el buen salvaje, o como el Viernes de Robinson Crusoe, América Latina tiene la naturaleza humana que le falta al hombre artificial europeo: esa naturaleza suele ser —aunque no esté dicho explícitamente— el alma religiosa, eterna y no perecedera, a diferencia del materialismo del europeo. Es a partir de estas dicotomías —más arraigadas de lo que pudiera creerse— que suele definirse una identidad latinoamericana que rechaza la modernidad, o que en todo caso propone "otra" que de todos modos se resiste a dar un paso adelante. Así, desde la religión se rechaza el "sociologismo" y el "desarrollismo", según veremos, aunque la realidad latinoamericana dice otra cosa: es menos dicotómica, y si es híbrida se las ingenia para tomar lo más conveniente de cada "código", sin desdeñar, por ejemplo, el cálculo si es que sirve para crear la abundancia que será

despilfarrada. Es todo el problema del uso de la mano de obra en América Latina.

La creencia de que el trabajo no es un valor central en América Latina no proviene únicamente de los propios países latinoamericanos. No hay que olvidar que esa creencia es frecuente en el mundo desarrollado, donde existe incluso bajo la forma de caricatura, entre otras, la del mexicano en el desierto y envuelto en un sarape y con sombrero. Otra creencia asociada, la del carácter fundamentalmente festivo de América Latina, también está en los países centrales, cuyos habitantes suelen venir al "trópico" —suponiendo que todo en América Latina sea trópico, lo que desde luego es falso— para encontrar calor y diversión —digamos que para empezar—. Tal vez habría que cuidarse de estas creencias. En todo caso, tienden a ser vistas como partes constitutivas de una cultura, como si la fiesta se llevara "en la sangre" —y aquí la fiesta es, desde luego, el ocio, contrapuesto al trabajo—. No son pocas las dicotomías construidas a partir de esta oposición, y cabría preguntarse si querer pensar sobre una base tan precaria (la dicotómica) no empobrece la reflexión. Más arriba, nunca hemos dicho que no hay trabajo en América Latina: hemos afirmado que se le aparece como gratuito al terrateniente, quien prácticamente no lo remunera. ¿Lo gratuito es entonces lo inexistente? No. Aun tratándose tal vez de visiones prejuiciadas, lo más probable es que no salgan de la nada. A grandes rasgos, lo que suelen querer decir en América Latina como en el mundo desarrollado es que en la primera la economía no lo rige todo. Habría que agregar: no impera una "vulgar" economía. No es del todo falso, hasta donde existe o ha existido en los países latinoamericanos la herencia de tipos de sociedad donde la actividad central del poder; nótese bien, no es la econo-

mía, sino la política, por los motivos que ya explicamos. Sin embargo, cabe preguntarse si es posible excluir así el trabajo como valor central para privilegiar el ocio, el "imperialismo andaluz" al que se refirió Antonio Castro Leal (1984). Que se tenga esta visión no quiere decir que concuerde con la realidad de las cosas. Frente a lo útil y su "calculabilidad", en todo caso, algunos han creído ver en la cultura latinoamericana lo contrario: la gratuidad, que se encuentra en el derroche de lo inútil, el "don para nada", casi un "porque sí".

La creencia en la gratuidad de lo que se toma tiene un origen religioso, la Divina Providencia que, según vimos, también es la socorrida por Malthus. No es casual que desde la religión se haya buscado explicar una naturaleza americana que se opondría a la europea, considerada "eurocentrista". En esta perspectiva, algo supuestamente natural, la emoción, se opone a lo artificial, que es dado por equivalente de racional y también de instrumental. El latinoamericano supuestamente es ante todo emocional, mientras que el europeo es supuestamente racional, "mental". Es posible probar que esta forma de ver el mundo se remonta a una época en que el habitante de América era llamado "natural", por oposición a quien era en principio "racional", "ser de razón" ("gente de razón"). En el origen, el primero no tiene alma, mientras que el segundo sí: el motivo es sencillo, puesto que el racional europeo no es religioso. A la larga, se reivindica para el latinoamericano un alma que el europeo no tendría, por ser racional. Si el alma es lo natural, también resulta espontánea; no hay nada que buscar: lo espontáneo, lo que "nace del alma", es gratuito, y por ende no está determinado, por lo que no obedece a ninguna razón, mucho menos material. En cambio, lo racional suele ser también el

materialismo, con lo que se ha introducido la dualidad entre cuerpo y alma, así sea de manera simplista. Con base en las dicotomías señaladas, no es raro que la justificación del "alma" latinoamericana busque sus razones en aquellas vertientes de la sociología que recrean la dualidad y se oponen a un racionalismo con frecuencia caricaturizado.

En principio, la gratuidad tiene que ver con el hecho de que se recibe sin obligación de devolver, o si se quiere, sin tener que pagar, que es la visión mediante la cual es rechazado el materialismo. ¿Pero acaso no es el terrateniente quien considera que puede recibir sin devolver? No es todo: puesto que remite antes que nada a la religión, esta gratuidad parece no tocar demasiado al dinero ni, por ende, los asuntos "materiales", de los que algunas visiones sociológicas de América Latina hablan muy poco o nada. Tal pareciera que una sociedad consigue su cohesión por su "espíritu" y también por la voluntad, no porque existan lazos materiales que permitan esa cohesión. Así, la gratuidad es la de un poder —en el sentido colectivo de esta palabra— que genera la impresión de encontrarse por encima de relaciones materiales (es algo muy propio de lo religioso). Estas relaciones suelen ser vistas como parte de lo "útil", que es identificado con lo instrumental y al mismo tiempo con un intercambio en el cual nada es gratuito, por contraste con el mundo del regalo.

Si se está supuestamente por encima de la "materialidad", la religión católica puede entrar en juego. Es lo que ocurre, muy en particular en Santo Tomás de Aquino, con la creencia en esa forma de dar, de apariencia gratuita, que es la magnanimidad, desde luego que del alma y distinta del simple dar, puesto que es "a lo grande":

> en el Hombre se halla algo grande que es un don de Dios y un defecto, que procede de la debilidad de la naturaleza. Así, pues, la magnanimidad hace que el Hombre *se dignifique en cosas grandes* conforme a los dones recibidos de Dios: así, si se posee una gran valentía de ánimo, la magnanimidad hace que tienda a las obras perfectas de virtud. Y lo mismo debemos decir del uso de cualquier otro bien, como la ciencia o los bienes de fortuna exterior. La humildad, en cambio, hace que el hombre se minusvalore al examinar sus defectos. De modo semejante, también la magnanimidad desprecia a los demás en cuanto están privados de los dones de Dios, ya que no los aprecia tanto que haga por ellos algo inconveniente (Santo Tomás, 1994: 346).

El varón justo es, así, "*el que menosprecia con sus ojos al réprobo* —lo cual se refiere al desprecio del magnánimo— *pero honra a los que temen al Señor* —alude a la honra del humilde—" (Santo Tomás, 1994: 346). El terrateniente no recompensa el trabajo, que recibe casi como gratuito; más bien "se dignifica" en la medida que redistribuye (en parte al menos) algo que, tanto en los recursos naturales como en la mano de obra, es considerado como "don de Dios" (¡no del trabajo!), o hecho pasar por tal. Desde este punto de vista, la magnanimidad es distinta de la caridad que practica la Iglesia, y aunque Santo Tomás dice que no se oponen, quien quiere ser magnánimo no quiere ser visto como humilde, al grado que el propio trabajador o productor directo emula esta práctica, así sea a costa de su nivel de vida (gastándose, por ejemplo, la raya en un santiamén). Quien es magnánimo es hombre de honor, a juicio de Santo Tomás: "el magnánimo intenta realizar obras grandes en toda virtud, porque tiende a lo que es digno de un

honor grande (...). Como el magnánimo tiende a lo grande, es lógico que se incline en especial a las cosas que implican alguna excelencia y rehúya las que entrañan algún defecto" (Santo Tomás, 1994: 347).

Aristóteles había puesto el mismo énfasis en la cuestión del honor: "el magnánimo está en la disposición debida con respecto a los honores y deshonras. (...). Parece claro que los magnánimos se afanan por el honor, pues los grandes se consideran dignos de honor por encima de todo; y con merecimiento, desde luego" (Aristóteles, 2005: 136). El magnánimo rehúye las cosas contrarias "a la excelencia o grandeza" (Santo Tomás, 1994: 347). La condición de la magnanimidad es la confianza (Santo Tomás, 1994: 350), por lo que quien es objeto de esa magnanimidad tal vez puede sentirse "digno de confianza", la del patrón, "que se le ha entregado la confianza". Finalmente, Santo Tomás acepta que la magnanimidad es parte de una buena fortuna que puede cambiar (Santo Tomás, 1994: 351), por lo que el magnánimo no debe afligirse si ocurre. Con todo, no está de más señalar que para Aristóteles la magnanimidad debe poseer virtudes, ya que, de lo contrario, recibiendo honores, se vuelven "altaneros e insolentes, pues sin virtud no es fácil llevar los dones de la fortuna. Y como no pueden llevarlos, y se creen superiores a los demás, los desprecian y ellos mismos realizan lo que les viene en gana. Imitan al magnánimo, aunque no son iguales, y hacen esto en las circunstancias que pueden" (Aristóteles, 2005: 138). Hemos recogido estas líneas de Aristóteles porque tal vez no estén de más para quien, percibiendo renta sin producir, es magnánimo porque se cree acreedor a honores. Pero también recurrimos a Aristóteles porque muestra cómo en realidad no hay en el magnánimo —tan celebrado por Santo Tomás— apertura

al intercambio: "también es capaz de hacer bien y se avergüenza de recibir favores, pues lo uno es propio de quien es superior, y lo otro de quien es superado. También se inclina a devolver los favores en número superior, pues de esta manera el que los hizo le quedará en deuda y será el que ha recibido lo mejor" (Aristóteles, 2005: 139). El magnánimo hace un favor que endeuda; sintiéndose superior —queda por saber si por virtudes reales o supuestas—, no recibe favores con agrado porque no reconoce estar endeudado, por lo que no hay aquí nada del don de Mauss ni de verdadero intercambio, aunque los partidarios del sistema de hacienda como núcleo de la cultura latinoamericana tiendan a sugerir otra cosa. El magnánimo no pide nada, y si lo hace, es con desgano (Aristóteles, 2005: 139). Como no hay intercambio, la magnanimidad aparece como gratuita, y el rentista puede hacer un gasto que aparezca a su vez como un "regalo", contraparte "auténtica" y "espontánea" de la gratuidad del trabajo del productor directo. De una manera que puede parecer sin duda increíble, el propietario rentista, no sin cierta apariencia de "naturalidad", muestra algo así como "la gratuidad de la magnanimidad". En este orden de cosas, y tal vez a causa de un gasto que a diferencia de la acumulación lo reduce todo a la nada, las relaciones aparecen como si fueran gratuitas y parte, efectivamente, de "ofrendas": el trabajo del productor directo y la distribución de la riqueza del patrón magnánimo, atento, eso sí, a que su lugar no sea cuestionado.

Por sorprendente que parezca, así, algo un tanto parecido a la magnanimidad de Santo Tomás se encuentra en el "hombre libre" de Nietzsche, que es el "hombre libre de hacer promesas".

> —y, en él, una conciencia orgullosa, palpitante en todos sus músculos, de lo que aquí se ha logrado por fin y se ha encarnado en él, una auténtica conciencia de poder y libertad, un sentimiento de plenitud del hombre en cuanto tal. Este hombre liberado, este hombre a quien le es *lícito* hacer promesas, este señor de la voluntad *libre,* este soberano, ¿cómo no iba a conocer la superioridad que con esto tiene sobre todo aquello a lo que no le es lícito hacer promesas ni responder de sí, cómo no iba a saber cuánta confianza, cuánto temor, cuánto respeto inspira —él "*merece*" las tres cosas— y cómo, en este dominio de sí mismo, le está dado necesariamente el dominio de las circunstancias, de la naturaleza, y de todas las criaturas menos fiables, más cortas de voluntad? (Nietzsche, 2005: 78).

Hacer el favor que endeuda (¿es la fiesta un anticipo?) es también "enseñorearse" haciendo promesas que endeudan, jugando sobre la confianza y el temor a la vez (lo que aparece como "respeto"), y que establecen un dominio sobre los "menos fiables" (menos dignos de "depósito de confianza") y más cortos de voluntad.

Otros puntos de vista son admisibles, desde Benjamin Constant hasta Adam Smith, sin que ninguno de ellos pueda ser tildado de "utilitarista" o partidario de alguna "razón instrumental". Para Smith, esta posibilidad de disponer de otros, implícita en el *endeudar haciendo ademán de no necesitar*, es lo propio de la falta de alternativas. "En un país donde no existen comercio exterior ni manufacturas finas, una persona que disponga de diez mil libras anuales no puede destinar sus ingresos a otra cosa que a mantener a quizás diez mil familias, que necesariamente estarán todas a sus órdenes. En la Europa de hoy un hombre con un ingreso de diez mil libras anuales puede

gastarlo totalmente, y en general lo gasta, sin mantener directamente a veinte personas, ni mandar sobre más de diez lacayos a los que no vale la pena dar órdenes" (Smith, 1977: 137). Pareciera ser cierta forma de autarquía, una forma primitiva de monopolizar, lo que permite endeudar sin admitir desde luego intercambio con los necesitados. La constatación de Constant no es más esperanzadora, puesto que el comercio sigue a la guerra y en el "vínculo" se quiere tener lo del otro: en este caso, disponer de él. "La guerra es anterior al comercio, porque una y otro no son sino medios diferentes de conseguir el mismo objeto, que es el de poseer aquello que se desea" (Constant, 1998: 71); en este caso, disponer —por dependencia ante la magnanimidad— de una mano de obra "agradecida" y al mismo tiempo necesitada. Para Nietzsche, aunque desde otro punto de vista pudiera decirse que la expresión no está bien lograda:

> el hombre "libre" (...) tiene también, en esta posesión suya, su *medida de valor:* mirando a los otros desde sí mismo, honra o desprecia; y con la misma necesidad con la que honra a los iguales a él, a los fuertes y fiables (aquellos a quienes les es *lícito* hacer promesas) (...) con igual necesidad tendrá preparado su puntapié para los flacos galgos que hacen promesas sin que les sea lícito, y su estaca para el mentiroso que quebranta su palabra ya en el mismo momento en que aún la tiene en la boca (Nietzsche, 2005: 78).

Para un autor como Carlos Cousiño, la gratuidad del trabajo y de "gestos" como los descritos en el magnánimo aparecen desde el hecho —al menos al decir de este autor— de que, a partir de la colonia, el trabajo en América Latina es una ofren-

da, muy en particular dentro de la hacienda, en la cual no hay relaciones monetizadas, aunque existan hacia el exterior (al mercado externo) por mediación del hacendado: en realidad, Cousiño no considera como problema que dentro de la hacienda sea el trabajador quien remunere (!) al patrón (Cousiño, 1990: 152). El propietario se ve obligado, a su vez, a la "dilapidación festiva" en "su fundo" (Cousiño, 1990: 153), y es de esta fiesta que nos ocupamos aquí, no de la festividad pueblerina en la calle, como el carnaval, por ejemplo. Es, para seguir la clasificación de Marcos González Pérez, la "fiesta del príncipe" en la casona y no en un desfile ni en una procesión: "la fiesta en tanto que manifestación de los grupos sociales que se relacionan con prestigios y rivalidades, permite exaltar posiciones y valores, se tipifica también como un espacio de fiesta-poder. Los grupos con sus controles en los desfiles y procesiones, con su participación jerarquizada, con su reglamentación respecto a la ocupación de lugares y de espacios reúnen a su alrededor los efectos de sus privilegios" (González Pérez, 2008). Hay en la fiesta "con ceremonia" y no carnavalesca un resto del mundo precolombino, que al decir de Pedro Morandé —a quien sigue en mucho Cousiño—, habría subsistido en una sociedad muy ritualizada —hipótesis que sería también la de Octavio Paz—. ¿Qué cohesiona a dos mundos tan distintos entre sí como el hispánico y el indígena? Una síntesis "cúltica", para Morandé. A juicio de Cousiño (1990), es en la hacienda donde se consigue la cohesión que es —o parece ser— gratuita porque existe con un buen grado de autosubsistencia, ajena a un mercado con el que trata únicamente el hacendado, mientras que el trabajador directo no lo hace. Si el trabajador dentro de la hacienda no tiene contacto con el mercado (ni con el dinero), es decir, si no percibe un salario

(menos aún en moneda), el trabajo es entonces ofrenda y al mismo tiempo un acto festivo, afirmación curiosa si se tienen en cuenta las condiciones descritas en un apartado anterior: "trabajo y fiesta no se presentan en el mundo de la hacienda como conceptos contrapuestos. Por el contrario, su relación es tan profunda que no resulta exagerado afirmar que el sentido mismo del trabajo está dado por la fiesta" (Cousiño, 1990: 153), manera un tanto extraña de afirmar que el trabajo es una forma de "gasto". La gratuidad vuelve a aparecer aquí como parte de algo "desprendido" de lo material y también de las relaciones de propiedad, que no están mencionadas ni son visibles. Como contraparte de la ofrenda que hace el trabajador, el hacendado está prácticamente obligado al gasto festivo, un tema que Cousiño explora siguiendo a Georges Bataille.

A fin de cuentas, Cousiño describe rasgos de una sociedad —la Colonial en América— que no se orienta directamente por la acumulación de capital y que, exagerando un poco las cosas, puede aparecer, así, como ajena a toda codicia, al menos desde el punto de vista de una legitimación religiosa, aunque la búsqueda de oro (entre otros bienes, porque desde un principio se anhela también una encomienda) diga otra cosa. El excedente no se acumula, al menos no en América (Cousiño reitera lo sabido, que otras potencias de Europa se apropian de la riqueza española acumulable): no se acumula, se gasta. Por lo demás, hacia adentro de la hacienda se refuerzan las relaciones no capitalistas: "[el] carácter mediador que desempeña la hacienda determina la peculiaridad de su organización, la cual asume hacia el exterior una forma no feudal, mientras que hacia su interior lleva a su exacerbación este tipo de relaciones" (Cousiño, 1990: 150). Por lo demás, "el rango de un trabajador no se establece en virtud de su capacidad

o productividad, sino que se mide por su cercanía al patrón y su lealtad hacia él" (Cousiño, 1990: 152). Cousiño señala que en esta sociedad se asocian derroche y rango, idea que se encuentra también en Bataille: así sea forzando un poco las cosas, puede decirse que tiene rango quien puede permitirse el derroche, que contrasta con el supuesto ascetismo del mundo protestante.

La visión de Cousiño se parece, a su vez, a la de Morandé en la influencia explícita de trabajos europeos —franceses en particular— que, desde el punto de vista antropológico, tienden a exaltar las sociedades o las comunidades premodernas por oposición a las modernas y "racional-instrumentales". Morandé acude a trabajos conocidos de Bataille —quien se ocupó del sacrificio entre los aztecas— y Jean Duvignaud para representarse el sacrificio en la América Latina colonial, un sacrificio festivo, del derroche: así, "el sacrificio es (...) el momento culminante de la festividad solemne donde se dilapidan de manera ritual recursos económicos, sin referencia ninguna a una utilidad productiva que pueda resultar de esta dilapidación" (Morandé, 1987: 104). La influencia de Bataille es notoria en la medida que este autor, en un texto corto titulado "La noción de gasto", incluido en *La parte maldita*, opone, al mundo material y "reproductivo" de la utilidad, la adquisición y el consumo, el mundo del gasto improductivo que puede llegar a un estado "orgiástico" (Bataille, 1987: 26) y que se rige en todo caso por el principio del placer (hasta donde es posible reconocer en Bataille la influencia del psicoanálisis). El sacrificio, como pérdida, también está en Bataille y tiene una dimensión religiosa, ya que es, etimológicamente hablando, "la 'producción' de cosas sagradas" (Bataille, 1987: 29). El derroche existe en las sociedades primitivas

—Bataille también se refiere a Mauss y al *potlatch*—, que privilegian el gasto e incluso la ostentación humillante: junto a la crítica abierta del mundo burgués, codicioso (acumula, digamos) y avaro (ahorra, además), hay en Bataille, lo mismo que en Morandé, la creencia de que lo popular subsiste en este gasto (Bataille, 1987: 38). Sin embargo, el mismo Bataille muestra un aspecto que Morandé pasa por alto: la propiedad positiva de la pérdida implícita en el gasto está en que es un gesto de nobleza, de honor y de rango jerárquico (Bataille, 1987: 34). Digamos que, desde luego, gasta quien puede permitírselo, porque tiene con qué; gastar, aunque sea "perder" y "destruir", es mostrar que "se tiene con qué" (ser magnánimo, por ejemplo, o hacer promesas, para seguir "enganchando"). Bataille remata agregando que el "gasto libre" es una "función insubordinada" (Bataille, 1987: 45), y que así y no en función de algún resultado pueden los hombres asegurar su subsistencia o evitar el sufrimiento. Difícilmente puede no identificarse esta libertad, que parece aspirar a lo absoluto (en la insubordinación que ni siquiera se detiene en la reproducción material), con la de quien puede permitírsela: la gratuidad muestra u ostenta que no se pasa necesidad y que no se vive para la autoconservación. Unos ofrendan, otros gastan, sin que esté mencionado qué ubica a cada quien en la respectiva posición. Como se trata de religión, existe aquí una comunidad que, en el sacrificio, al destruir lo útil de las cosas (o la "cosificación"), se reconoce a sí misma: no es del uso servil que degrada, sino que "la destrucción es el mejor medio de negar una relación utilitaria entre el hombre y el animal o la planta. Pero va raramente hasta el holocausto. Basta con que el consumo de las ofrendas, o la *comunión*, tenga un sentido irreductible al de la absorción de la comida" (Bataille, 1987: 94).

Lo que interesa de estas frases es la palabra claramente religiosa: cualquier diferencia posible entre quien ofrenda y quien gasta (consume la ofrenda, destruyendo) está borrada en un ritual que pone el acento en la participación de ambos en una fusión, la comunión a la que se refiere Bataille. Por lo demás, se restituye, así, lejos de la utilización de una "cosa", una participación íntima, la de un sujeto (Bataille, 1987: 94). En este mundo de sujetos que participan no hay cosas dispuestas de modo servil. "El sacrificio es el calor, donde se encuentra la intimidad de los que componen el sistema de obras comunes" (Bataille, 1987: 97). Lo que hay es un "comulgar".

No es que todo lo señalado por Cousiño sea falso, pero parece algo "no redondeado": no es imposible afirmar que, del mismo modo en que en la hacienda el trabajador directo no recibe un salario y paga el anticipo de otro modo (en trabajo, en especie, en prestaciones personales), el hacendado tampoco es propietario de una ganancia, menos de una que vaya a ser reinvertida (acumulada) para producir más ganancia. Aunque el hacendado parezca ser quien "trabaja" —al servir de intermediario entre hacienda y mercado—, lo que percibe si no es ganancia es en el mejor de los casos un derivado de ésta, bajo la forma de renta. Es algo clave, por ejemplo, para José Carlos Mariátegui, para quien el propietario latinoamericano "tiene el concepto de la renta antes que el de la producción" (Mariátegui, 1979: 29). Suponiendo que el derroche sea gratuito —como es de suponer que lo es la ofrenda del trabajo, para seguir a Cousiño—, esta aparente gratuidad es ostentación de poder, como lo son, en la renta, el despojo y el "retener" desde el monopolio. En este mismo orden de cosas, el "juego" —la fiesta de Cousiño— con la contingencia es una muestra de poder (que se encuentra, por ejemplo, en el desa-

fío ante "la vida y la muerte" del machismo). El diccionario señala que la gratuidad puede identificarse con la arbitrariedad, que a su vez se asocia con el azar.

La ofrenda del trabajador directo —no mediada por salario ninguno— puede parecer gratuita, más si, por un equívoco llamativo, es de carácter casi religioso, como la ofrenda que se hacía a los dioses. En apariencia, el hacendado devuelve (¿lo que implicaría que en realidad "sí paga"?) con otro regalo, el del gasto: Cousiño considera —lo hacen otros autores también— que aquí hay algo que, al parecer intercambio de regalos —la ofrenda y el gasto—, se resuelve en la fiesta, algo supuestamente típico de América Latina que permite volver sobre la apariencia de espontaneidad: el latinoamericano es espontáneo en el regalo —en realidad diferente del *don*—, desde el trabajador que ofrenda hasta el hacendado que derrocha. Ésta es una visión que no es del todo económica: está influida por los trabajos de Mauss sobre el don, según lo señala explícitamente Cousiño (1990: 155). Cabe preguntarse si la ofrenda de trabajo no es entonces percibida también como un gasto (se "gasta la energía de trabajo") y si la retribución no será tomada por una renta (algo que parece ser en parte el caso del peón en una tienda de raya, por ejemplo, que gasta todo en un día).

Pedro Morandé señala que, dentro de la hacienda, el trabajo, que no habría perdido del todo sus raíces prehispánicas, es un tributo y no mercadería (Morandé, 1987: 182). Si ninguno de los partícipes —trabajador y hacendado— está en una dinámica plenamente económica, pareciera que se impone otra, religiosa. Para Morandé es una síntesis "cúltica", en la cual tiene un lugar importante el ritual —que es el que cohesiona, agreguemos—. ¿Hay realmente un secreto? El ritual es

sagrado y, si es así, equivale a una comunión mediante la cual la comunidad parece ser una y no tener fisuras. ¿La fiesta es realmente tal, o es una variante de la comunión, con sus jerarquías asignadas muchas veces de antemano? En todo caso, para Morandé en la hacienda no se trabaja con un fin propiamente económico, lo que no es del todo falso: "se trabaja en la hacienda para tener derecho a vivir en ella" (Morandé, 1987: 183), para "participar" en el ritual de la existencia colectiva —cuya culminación es la fiesta— y no en función de productividad ninguna. Tampoco parece una descripción errónea, aunque sea tal vez fenoménica: el trabajador espera del trabajo no el rendimiento, sino esa participación en la comunidad que genera la creencia compartida en la solidaridad, cuando las cosas son llevadas más lejos, y por oposición del "holismo" al individualismo moderno. "El verdadero pago del trabajo fue durante el periodo colonial y, aún más allá de él, la participación en la fiesta" (Morandé, 1987: 183), lo que ciertamente puede explicar incluso que, del peón al albañil, lo recibido (en vale o en moneda) sea gastado en licor o en distintas variantes de la fiesta o la "parranda". ¿Pero el que es "pagado" no ha adelantado recursos de tal forma que es "pagado" con lo suyo, aunque aparezca como del hacendado o la comunidad? Dichas las cosas como lo hace Morandé, pareciera que hay libre voluntad de ofrendar y libre voluntad de gastar. ¿No hay nada que obligue al sacrificio del trabajador directo? No parece tan seguro, puesto que de no hacerlo difícilmente tendrá su parte de fiesta y/o gasto —ni su parte de "remuneración", si recordamos que prácticamente no es "pagado", según explica Romano—. Queda abierta la posibilidad de que no haya en realidad gratuidad del sacrificio, que es de alguna manera algo exigido, y que reclama como contraparte —como parece

lógico— que el gasto en la fiesta se cumpla, con un "reparto" que no deja con todo de ser arbitrario. Lo que tiene de particular la visión de Morandé es que parece dar por sentada cierta libertad que desemboca incluso en algo lúdico, que es sin duda uno de los horizontes de búsqueda en Bataille y otros en el marco de una discusión que marca a toda una época (la del "juego del juego"). El mundo premoderno es el de lo lúdico, el moderno el de la explotación, entre otras cosas, del tiempo (*time is money*).

Ya ha señalado Cousiño de pasada que derroche y rango están asociados, puesto que, insistamos, derrocha quien puede permitírselo, no quien está en estado de necesidad. Bataille, refiriéndose a los aztecas, también aborda el tema de la participación en la fiesta, que no parece ser una comunión de iguales. En la fiesta azteca, cada uno participa "en la medida de su potencia", y es la ocasión para que cada uno muestre la suya. No se gasta por simple ofrenda: es ostentación de potencia, de querer mostrarla, del mismo modo en que hay algo violento en el "consumo destructor" de la víctima, la "parte maldita". Sin embargo, lo que fascina a Bataille no está demasiado acentuado en Cousiño y Morandé: la violencia contra la víctima, la violencia subrayada en la ostentación, doble violencia (extracción de trabajo gratuito, ostentación que recuerda el estado de necesidad del que no tiene acceso al gasto suntuario), algo que no deja de recordar el derecho señorial de Nietzsche.

Una de las cosas probablemente más fantásticas en la visión del trabajo en América Latina es la del hombre de pueblo esencialmente flojo, "haragán", "vago", siempre listo para el ocio. En el límite, es la visión que pueden tener quienes gobiernan muchos países latinoamericanos a finales del siglo

XIX y decretan leyes contra la vagancia. Si hay baja productividad, también existe la tentación de explicarla, nótese bien, porque en la preferencia por el ocio se trabaja poco. La hipótesis no carece de fundamentos reales: es el caso de días laborables que alternan con numerosos feriados, el problema de la impuntualidad, el ausentismo, por ejemplo, por alcoholismo, etcétera. Curiosamente, no se ha salido aquí de la visión que tiene Cousiño que indica la preferencia por la fiesta, e incluso la conversión del trabajo en fiesta, algo lúdico, que depende así de la pura voluntad —buena o mala—. A lo sumo, desde América Latina, lo que se ha explicado es que la conquista trajo el desprecio por el trabajo manual y el gusto por el ocio, lo que no está desmentido por las costumbres del hidalgo. Aunque la explicación parezca de otro tipo, sociológica, sigue siendo religiosa: el trabajo "lo hizo Dios como castigo", "nadie" trabaja y todos esperan el "Dios proveerá", la Divina Providencia. De nuevo, la sociología puede echar mano de Weber: el protestante trabaja para enriquecerse y ser elegido en la tierra, el católico preferirá pedir limosna y seguir "mandando en su hambre". En realidad, es poco lo que existe en la bibliografía sobre la representación del trabajo en América Latina.

Cabe preguntarse si las tesis de Morandé y Cousiño no terminan por negar cualquier valor al trabajo en nombre de un ocio que no todos comparten por igual, puesto que la vida del productor directo no es puro ocio; al contrario. Esta visión ciertamente no se preocupa demasiado por la igualdad entre el trabajo y otros valores, en la medida que el derroche es también muestra de rango. Puede que en el derroche se pierda la utilidad, al ser destruida, pero así se rechace lo utilitario del mundo moderno, en el premoderno también se crean objetos útiles, no todos destinados a la fiesta, desde los que están

para la guerra hasta los artesanales que reproducen la vida cotidiana y las condiciones mismas de existencia. En todo caso, este relegamiento del trabajo al lugar de ofrenda/tributo tiene como contraparte, junto a la exaltación de la fiesta y del ocio, con su consumo destructivo, la de lo lúdico y también la del arte. El trabajo termina haciéndose supuestamente porque es lúdico —antes que por la reproducción de las condiciones de existencia— y toma la forma de arte.

Todas estas visiones no son tan autóctonas, como pudiera parecer, ya que, junto a Bataille, están en Jean Duvignaud, que se explaya sobre el tema, también en nombre del antiutilitarismo —que no es exactamente el de Mauss— y la gratuidad, mencionada como tal. Nótese que el trabajo, en lo que tiene de creativo, no deriva en ciencia, algo por lo demás inexacto si la referencia la constituyen las civilizaciones precolombinas: únicamente puede ser arte. Tampoco es oficio, en contradicción con lo que el cultivo del campo o la artesanía suponen: son actividades que se justifican por lo lúdico, es decir, que tienen una existencia reconocida únicamente como prolongación del ocio —y como si el trabajo se hiciera entonces "a ratos libres", o de "inspiración", tal vez por genio—. La comunión está hecha en torno a los valores que no son los de un trabajo que en los tiempos premodernos crea de todos modos lo que la economía política clásica llama "valores de uso".

Llevada al extremo, la visión que algunos tienen de la fiesta desemboca en la disociación entre cultura y trabajo. Antes que nada, lo destruido en el consumo ostentativo o en el sacrificio es el producto del trabajo. Cuando se va más lejos, resulta que la fiesta debiera destruir también la conciencia, y no cualquiera: es lo que sucede en el trance. La vuelta a la naturaleza lo es también a un estado primigenio, "de naturaleza",

donde es la Naturaleza (o lo cósmico) que crea, incluso, como diría Duvignaud, "convulsionando" al hombre. El hombre no crea: es creado. Tal pareciera incluso que el hombre debiera "dejarse crear" por fuerzas contingentes, como en el juego, y que hubiera incluso voluptuosidad en este "dejarse ir" por completo. A lo sumo, no queda más trabajo que aquel que "refleja" —por mal avenida que esté la palabra— estas fuerzas naturales, y que lo hace de manera estética, como sucede, por ejemplo, en el barroco reivindicado por Duvignaud, muy en particular en todas las formas latinoamericanas de este arte. Dicho de otra manera, más simplista, no cuenta ya en el trabajo más que aquel que es hecho "por amor al arte", sin mayor conciencia y sin posibilidad de que el hombre se imponga al objeto natural, así sea rechazado —idealmente al menos— el objeto artificial. ¿Es el objeto que se impone? ¿O es incluso que el objeto se disuelve en la gran fusión, porque importan más la "palabra de enganche" y la comunión? Quien trabaja difícilmente lo hace fuera de toda determinación: los hay para empezar en el cultivo y en el oficio artesanal. Duvignaud parte, en cambio, en busca de una libertad en el juego que lleve a la "nada" —aunque sea a ésta— si con esto lo propuesto es ajeno a los determinismos de la "reproducción social", a la que habría que agregar la reproducción material (que por lo demás no corre a cargo de ningún automatismo técnico). Esta disolución del objeto genera la creencia de una libertad absoluta, cuya apariencia es la de algo contrario a un trabajo que "la producción", "la tecnología" o "lo redituable" han vuelto alienante. Fuera de esta enajenación, en la fiesta, el trance o el juego, el hombre volvería a una autenticidad alguna vez perdida, que Duvignaud encuentra en etapas previas a lo que llama "el mercado". El juego es "el elemento rebelde de toda vida

social" (Duvignaud, 1997a: 132) y el trance debería permitir ni más ni menos que "un regreso embrionario a las instancias naturales, una fase presocial, en el transcurso de la cual todo puede ocurrir, porque todo es posible, incluso la desaparición de los papeles impuestos por la cultura y la sociedad" (Duvignaud, 1997a: 33). Duvignaud vuelve sobre la dicotomía naturaleza y sociedad, pero ahora para romper con los contratos sociales y la educación en la cultura y volver al estado de naturaleza, en fusión con ella, incluso si es salvaje (lo que remite por lo demás, como se verá en seguida, a la creencia de Lévi-Strauss sobre "la lógica" de "lo salvaje"). "La fiesta abre un mundo de virtualidades infinitas: la imagen salvaje de una naturaleza plena de energía penetra en el nicho ecológico de la ciudad. Todo puede ser destruido" (Duvignaud, 1997a: 102). El mismo Duvignaud va más allá de su crítica al mundo moderno e incluso al de la sociedad de consumo al reivindicar en el juego la "palabra desdeñada por el tecnócrata, el administrador y el planificador" (Duvignaud, 1997b: 130); en efecto, la cultura es vista como algo impuesto (¿a una naturaleza que busca cómo abrirse su propio paso?) y así, para el autor, "la cultura designa el conjunto de prescripciones, los valores y las obligaciones de una sociedad, y que el juego (*play*) parece rebasar y cuestionar en su propio principio esas estructuras establecidas" (Duvignaud, 1997b: 42). Este *play*, juego libre y sin regla (Duvignaud, 1997b: 12), a diferencia del *game*, parece anhelar una libertad absoluta, con una metamorfosis que implica "tanto el cambio de forma más allá de todo determinismo y toda racionalidad como la fuerza de un deseo que modifica el mundo mágicamente, a voluntad" (Duvignaud, 1997b: 99). ¿Pero acaso no es esto la promesa de la sociedad de consumo?

Pareciera que la posibilidad de destruir se ha vuelto festiva. Es una posibilidad entre otras y también Lévi-Strauss celebra la apertura a la contingencia. Duvignaud lo hace de este modo: "los hombres someten (...) su propia existencia a la prueba de un cosmos, visto como un foco diversificado de indeterminaciones y virtualidades" (Duvignaud, 1997a: 154). ¿Realmente es así, o hay en el hombre primitivo un sometimiento al fatalismo, un determinismo absoluto? Para el mismo autor, "en todas las sociedades, en ciertos momentos, con frecuencia de manera imprevisible, y sin que esa manifestación sea renovable o reiterable, se someten a la prueba de la indeterminación y la contingencia" (Duvignaud, 1997a: 154). ¿No es una justificación involuntaria de lo desechable? ¿O lo desechable es recuperable, como aparece en el *bricolaje* de Lévi-Strauss? Duvignaud hace la apología de lo que pasa: "para apreciar el juego, el juego sin regla, para comprender sus formas y sus figuras, sin duda es conveniente poner entre paréntesis por uno mismo la seguridad vinculada a la búsqueda de relaciones fijas o de configuraciones estables: es necesario haber preferido por sí y en sí lo efímero y lo perecedero" (Duvignaud, 1997b: 15).

Entre el trabajo monótono y el "estilo" o "arte" —no deja de haber confusión—, no sería raro entonces encontrar el *bricolage* de Lévi-Strauss, reivindicado a su vez, por momentos, en Duvignaud. Lévi-Strauss se refiere al arte, pero va más allá, puesto que prefiere el signo al concepto, y también la generalización al concepto, lo que desemboca en la reivindicación del pensamiento mítico (¿pero permite el mito pensar?). Éste es de algún modo contrapuesto al concepto del ingeniero, que busca la repetición. Lévi-Strauss supone en todo caso que el concepto pretende dar cuenta del objeto con toda trans-

parencia, mientras que el *bricoleur* le deja un lugar al mismo objeto, aunque se sirva de él: "por lo menos una de las maneras en que el signo se opone al concepto consiste en que el segundo quiere ser integralmente transparente a la realidad, en tanto que el primero acepta, y aún exige, que un determinado rasgo de humanidad está incorporado a esta realidad" (Lévi-Strauss, 2012: 40). Aquí no hay tanto transformación de la naturaleza como del *bricoleur* —en su disposición interna—, con lo que ya existe previamente en la naturaleza y es fragmentariamente reordenado. Esta vez el *bricolage* aparece como posibilidad de creación, y no habría que desdeñar la demostración de Lévi-Strauss: los grupos primitivos sí tienen formas de pensamiento (¿general o conceptual?). Sin embargo, la creatividad del *bricoleur* está hasta cierto punto por fuera del trabajo, en el sentido de que no se reclama de disciplina ninguna, sino que toma "retazos" de aquí y allá. Lo que se reconoce se asemeja al ingenio: el *bricoleur* debe "arreglárselas" con lo que va encontrando, que suele ser heteróclito, y lo que alaba el antropólogo es que "la composición del conjunto no está en relación con el proyecto del momento, ni, por lo demás, con ningún proyecto particular, sino que es el resultado contingente de todas las ocasiones que se le han ofrecido de renovar o de enriquecer sus existencias, o de conservarlas con los residuos de construcciones y de destrucciones anteriores" (Lévi-Strauss, 2012: 37). Se recoge no a partir de un proyecto (es decir, no hay algo preconcebido); "los elementos se recogen o se conservan en razón del principio de que 'de algo habrán de servir'" (Lévi-Strauss, 2012: 37). Por contraste, el trabajo moderno puede parecer "disciplinario", en el peor sentido de la palabra, porque si hay concepción es que hay proyecto, que el antropólogo atribuye a la figura del inge-

niero. Queda la posibilidad de que se encuentre en el *bricoleur* algo del ingenio que se le atribuye a quien está en la improvisación, que aparece como lo espontáneo, en contraste con el "plan", lo preconcebido.

Duvignaud parece acercarse por momentos a la confusión entre concepto y diseño, y si la fiesta se consuma deshace el concepto, o la "finalidad conceptual", de tal modo que en esa vuelta al nacimiento, al mismo tiempo que hay fusión no termina de concebirse nada, por lo que el hombre no es ya capaz de concebir, algo que de otro modo sería fundamental para la evolución —tampoco se trata de que el hombre se transforme a sí mismo—. En la actividad lúdica, hay un "dinamismo colectivo cuyo carácter es el de una intencionalidad virtual que no ocupa ninguna finalidad conceptual" (Duvignaud, 1997a: 146). Para Duvignaud, el concepto, que parece ser una "esencia" —en realidad no lo es, agreguemos, salvo que se incurra en una falla de lógica—, elimina la diversidad del mundo —por lo que cabría decir que elimina de éste la "riqueza", o eventualmente la "abundancia"—. Toda noción del trabajo —con lo que supone de concepción— ha sido destronada en aras del "consumo destructivo", que se vuelve entonces "lo más natural del hombre", y lo que siempre debe retornar. En medio de una argumentación que se antoja confusa, en la medida que tiende a confundir trabajo con eficacia (eficiencia), con "producción" —no es del todo claro a qué se refiere ésta— y con técnica, Duvignaud no duda en ver, en lo que él mismo considera una "mal llamada sociedad de consumo", la posibilidad de una "revancha" de lo lúdico y lo festivo. Desde luego, queda por saber si todo productor tiene acceso al consumo y si, por lo mismo, todo habitante de la tierra se ha vuelto no nada más un consumidor, sino un

potencial "dilapidador". No puede desdeñarse todo el argumento de Duvignaud y ya; desde los inicios de la economía política clásica, Adam Smith se indignaba —no falsamente— contra la atrofia a la personalidad que podía conllevar un trabajo rutinario, monótono, muy especializado, que bastante tiempo después desembocara en el trabajo en serie y la cadena de montaje —aunque el inventor venda al mismo tiempo la idea del consumo de masas—. Así, no está en tela de juicio la deshumanización en estas formas modernas del trabajo, pero lo que contrapone Duvignaud como "humano" no retoma el horizonte del trabajo con su potencial creador: sale de éste para dar en la glorificación del consumo, cuanto más "inútil" mejor. Dicho sea de paso, es el tipo de utopía que no se han cansado de retomar algunos expertos "post", como Jeremy Rifkin (2004), quien pasará de la sociedad sin trabajo a la civilización de la empatía, sin reparar en que para buena parte de la humanidad el trabajo con un consumo reducido (para la reproducción de la fuerza de trabajo, con ayuda de bienes duraderos) no ha dejado de ser el horizonte de base, lejos de cualquier abundancia.

Al recrear el supuesto sentido de una fiesta como el trance del *umbanda* brasileño, Duvignaud termina por establecer que aquí aflora algo que es "presocial", lo cual no deja de remitir a cierta representación psicoanalítica del inconsciente. Si lo que aflora es presocial, la cultura y la sociedad "imponen" y la ventaja de la fiesta radica en que se sale de estos roles establecidos coercitivos. Duvignaud no duda en afirmar que la cultura es algo impuesto. Lo que aflora, como no es impuesto, parece entonces a la vez espontáneo y natural, algo por lo que el participante debe dejarse llevar, como en el trance o en el azar del juego, que tiene "el precio de las cosas que no tie-

nen precio" —ese precio puede ser incluso una catástrofe—. Suponiendo que haya aquí cultura, aunque sea "otra", no está "elaborada", sino que "aflora" o "brota", casi como parte de la naturaleza, por lo que queda establecida la escisión entre cultura y naturaleza, si es que no se establece incluso que la "verdadera" cultura es la que no se presenta como tal, sino como "naturaleza" (primigenia, con ese elemento de simbiosis que reclama Duvignaud ante una realidad exterior, que permanece como algo supuestamente inaprehensible): si la cultura "nace", huelga decir entonces que no es resultado o producto del trabajo. No hay ningún trabajo en el *umbanda*, y por el contrario participar es alejarse el esfuerzo, de lo "ganado" —más aún, de lo ganado a la naturaleza exterior y a la naturaleza propia.

Ningún "dejarse ir" puede ser un trabajo. De este modo, además de ser parte del ocio, la fiesta niega el trabajo y no hace falta mucho más para darse cuenta de lo que implica decir que una cultura (la latinoamericana) es, supuestamente, fundamentalmente, festiva: niega el trabajo, salvo cuando "tributa a la fiesta" o "participa del ritual", a pesar de que en realidad las condiciones de trabajo del productor directo son brutales. En el límite, no se está lejos de una visión del mundo en la cual a la cultura no habría que crearla (reproducirla), porque simplemente hay que consumirla —y no es otra cosa la que sugiere Bataille sobre la "parte maldita"—. Por lo demás, es una cultura natural, puesta ahí con los recursos de la tierra y los gratuitos de la mano de obra que ofrenda.

A final de cuentas, algunos pensadores latinoamericanos se instalan en un curioso punto medio entre la religión y el utilitarismo, que se asocia también con pragmatismo. ¿Es posible una síntesis? Para autores como Alberto Methol Ferré,

también religioso y en una perspectiva similar a la de Morandé y Cousiño, no se puede dejar de lado un inveterado sentimiento religioso. En el elogio que hace Methol Ferré de Rodó (Methol Ferré, 2007: 55), pese a que también es objeto de algunas críticas, está el hecho de haber buscado esa síntesis, sobre la cual volveremos en las conclusiones.

Frente al utilitarismo, ubicado como anglosajón, la respuesta de Rodó busca conservar —sin negar el papel del trabajo, explícitamente reconocido— el lugar del ocio (cuya negación es el negocio, *neg-ocio*), un ocio noble y contemplativo que implica una "vida superior", y desde luego que aristocrática. Este ocio tiene una dimensión "estética". Incluso en la producción, a juicio de Methol Ferré, hay estética: la energía cuantificable es producción, pero la cualidad es poesía (!). Las objetivaciones son producto y poesía. ¿Y qué es poesía? Por lo menos en apariencia, lo no cuantificable, lo que es gratuito. "Una cosa en tanto que poética subsume su dimensión producto, no es valor de uso, no es instrumento, es comunicación pura. No es servicio sino don, gratuidad, que no se consume ni se usa, sino que se contempla, es estética, se goza y conoce, forma que es alegría para siempre", considera Methol Ferré, a lo que agregará "comunión". No se pasa por ningún intercambio: el planteamiento reconoce la dimensión productiva, como Rodó la importancia del trabajo, pero no hay mayor lugar para el intercambio, sustituido por una visión del don que no siempre es la de Mauss.

Así, tal parece que el utilitarismo "afea", mientras que ese ocio noble "embellece", algo por lo demás tan antiguo como el ideal del hidalgo, ideal —dicho por Methol Ferré— de señorío: la forma, sí misma para sí misma, es señorío; la materia, ser para otro, esclavitud. Y, aun así, el utilitarismo no es

un blanco tan importante como lo llega a ser el jacobinismo, sobre todo cuando está en juego el "alma", ser religioso o no serlo. Alguien tiene que ocuparse de las "cosas útiles", como alguien más de reivindicar el "espíritu". Hay que darle "alma" a la democracia y al materialismo que se avecinan en el novecientos. Lo que no parece visto es que el utilitarismo no está reñido con el ocio en lo que se ha dado en llamar la "sociedad de consumo", que, por así decirlo, le encuentra utilidad incluso al ocio, a la contemplación y a la búsqueda de la belleza. Algo de esto se encuentra en las propuestas de los autores ya señalados, de Bataille a Duvignaud, que buscan a su modo un "alma bella" por fuera del utilitarismo.

La mirada de Morandé, Cousiño y Methol Ferré, que parece encontrar respaldo en enfoques como los de Bataille y Duvignaud, no toma en cuenta que el gasto, de apariencia inútil, es también un sacrificio: la religión reivindicada difícilmente puede no ser sacrificial. Desde este punto de vista, no hay exactamente gratuidad, sino que, al hacerse aparecer el gasto como gratuito, se recrea la creencia en la naturalidad del sacrificio, lo que remite a la obtención de excedente sobre la base de la cuasi gratuidad del trabajo.

Hubert y Mauss trabajaron sobre el sacrificio y lo definieron de la siguiente manera: "el sacrificio es un acto religioso que, por la consagración de una víctima, modifica el estado de la persona moral que la lleva a cabo o de ciertos objetos en los cuales se interesa" (Hubert y Mauss, 1981: 13). Para los autores, son *sacrificios personales* aquellos en los cuales "la personalidad del sacrificante se ve directamente afectada por el sacrificio", y *sacrificios objetivos* aquellos en los cuales "objetos, reales o ideales, reciben inmediatamente la acción sacrificial" (Hubert y Mauss, 1981: 13). Desde luego que en la fiesta de

la hacienda el patrón no es la víctima, y por cierto que ésta no aparece como tal: son efectivamente objetos los sacrificados al gastarse en grande y casi sin ton ni son —al menos en apariencia.

"En todo sacrificio, un objeto pasa del dominio común al dominio religioso: es consagrado" (Hubert y Mauss, 1981: 9). Desde luego que los objetos de la fiesta ya le pertenecen al hacendado que no los ha trabajado, sino que los ha recibido como renta: tal parece que lo que quiere exhibir es su derecho al "gasto inútil", cuando en realidad, de alguna manera, sacrificando los objetos que no le costaron nada, reitera su derecho a la gratuidad, a "disponer" (del tiempo, el espacio, las personas... y los objetos ajenos). Es un "disponer gratuitamente" —una forma de despojo— que aparece en forma religiosa, pero tiene su expresión cruda en el uso ya descrito de los recursos naturales y la mano de obra. "Llamamos (...) sacrificante al sujeto que recoge (...) los beneficios del sacrificio o que sufre sus efectos. Este sujeto es ya sea un individuo, ya sea una colectividad" (Hubert y Mauss, 1981: 10). En la fiesta de la hacienda participa la colectividad, pero desde luego que el sacrificado no es el hacendado. ¿Son los objetos los sacrificados? Es parte de la riqueza del productor directo llamado a comportarse como el hacendado y al mismo tiempo a recibir lo que éste quiera darle, participando como sacrificante, de acuerdo con la definición de Hubert y Mauss: la víctima, el productor directo, está invitado a "no tocar" este derecho sagrado al sacrificio de la riqueza en objetos que él ha creado; está invitado también a participar —mediante una "punción" sobre aquello que la sociedad se reserva el uso, parafraseando a los autores— y también a reproducirse como el verdadero

sacrificado, más allá de los objetos, por las condiciones que recordaremos a continuación.

En efecto, "en todo sacrificio hay un acto de abnegación, puesto que el sacrificante se priva y da. Incluso esta abnegación suele serle impuesta como un deber. El sacrifico no es siempre facultativo: los dioses lo exigen" (Hubert y Mauss, 1981: 100). Según los autores, en el sacrificio también se espera recibir, aunque entonces la condición para la "punción" es el reconocimiento al hacendado, de tal forma que también siga vigente la norma social, aunque a todos se les presente el "compartir" como obligación del hacendado. Hubert y Mauss dejan entrever que podría tratarse apenas de un juego de imágenes. Después de todo, siguiendo a los mismos autores, "la cosa consagrada sirve de intermediario entre el sacrificante, o el objeto que debe recibir los efectos útiles del sacrificio, y la divinidad a quien se dirige generalmente el sacrificio" (Hubert y Mauss, 1981: 11). El sacrificio es, así, una "alianza", aunque aquí no por la sangre, sino por los objetos que "circulan". El gasto hace comulgar —como si la Divina Providencia fuera para todos, a cambio de la "renuncia personal" a la que se refieren los autores— en el derecho de cada uno a disponer gratuitamente —derecho que llega a creer tener el productor directo—; en realidad, es disponer sin remunerar de verdad a "la parte" creadora de la riqueza (no puede hacerse, entre otras, por las condiciones descritas por Romano), por lo que sigue sin haber intercambio libre real y de equivalentes. Se sacrifica para el hacendado y para Dios o un santo, etcétera, con la ocasión de una fiesta religiosa. Ya está dicho que comulgar en ella no es facultativo, sino un deber. El productor directo se sacrifica en realidad dos veces: una en el proceso productivo y otra en el consumo de lo repartido como si fuera

un "don" —que en realidad no es— de un hacendado que es magnánimo con lo ajeno.

¿Dónde está la víctima? ¿Sólo en lo ofrecido o también en el productor de lo ofrecido? El sacrificante "entrega algo de sí mismo pero no se entrega a sí mismo. Prudentemente, se mantiene a sí mismo aparte. Esto es en parte porque si da, es para recibir" (Hubert y Mauss, 1981: 100). El sacrificante "permanece protegido, los dioses toman a la víctima en lugar suyo. *La víctima lo redime*" (Hubert y Mauss, 1981: 98), como si encima fuera el papel de un siervo reconocer y redimir al señor por los objetos ajenos que distribuye y "hace circular". La fiesta lo hace destruyendo en el consumo: redime al hacendado, que se da el lujo de destruir. Con todo, digamos que, como pobre consuelo, los individuos "se confieren la fuerza social toda entera. Revisten de una autoridad social sus deseos (...). Expían, se redimen de la maldición social, consecuencia de la falta, y entran en la comunidad" (Hubert y Mauss, 1981: 102-103). El productor directo puede sentirse por un momento hacendado, libre también de consumir destruyendo (lo suyo...), "en comunión", parte de "algo sagrado", aunque no hay ninguna igualdad real pese a la participación conjunta en el sacrificio de los objetos.

Los rasgos "culturales" descritos hasta aquí —ante todo sociales— terminan por convertirse en seña de identidad, y por lo mismo difícilmente pueden ser cuestionados, y mucho menos erradicados o cuando menos atemperados. No pueden serlo cuando todo parece gratuito y por ende "gozoso" y natural, aunque sea arbitrario, desde lo que "se ofrezca" del productor directo hasta "la casa grande" del propietario, poblada y abierta a todos: en realidad, son arbitrarios el uso del tiempo con "señorío sobre los demás" y del espacio con un

despojo latente, y es arbitraria la destrucción en el consumo festivo, aunque parezca repartir gratuitamente y corresponder así a la gratuidad del productor directo. En este mundo de apariencia "auténtica" e "identitario" se rechaza, desde lo espiritual, "lo material" (volveremos en las conclusiones sobre este punto), que no se quiere ver, aunque la realidad funciona de otro modo: es que lo material, extraído con violencia, es gastado con la expectativa de ventajas en la "economía de las personas", donde los favores son anticipos y potenciales deudas por cobrar. No hay en realidad gratuidad ninguna, pero el problema consiste en saber si debe haberla o si, en cambio, debe remunerarse correctamente el trabajo: varios cronistas consideran que sí. A pesar de la apariencia de "regalos mutuos", con la supuesta ofrenda del productor directo en el trabajo y el "regalo de la fiesta" del hacendado, los lugares están fijos y seguramente no hay tanta naturalidad ni espontaneidad como parece.

No está de más señalar que en la fiesta descrita el lujo no es "democrático", ya que en la hacienda, o su símil, los lugares están ya claramente asignados y no hay movilidad, porque en la "economía de las personas" todos se conocen y tienen su estatus adscrito, calculado de antemano, aunque se "verifique la relación". Si algo hay de "calculable" no es por un "precio" a pagar por tal o cual, sino por una deuda a guardar y que se evita cobrar, dejándola para el "momento oportuno", la "circunstancia", si llega, porque importa mantener la deuda misma. Lo que se ostenta en la fiesta es lo que Yves Michaud ha llamado la "gratuidad onerosa" (2015: 30), siempre con la apariencia de arbitrariedad que se impone de entrada al cálculo, aunque no lo desdeñe para "enterarse" de qué lugar le ha sido asignado a cada quien. Retomando a Michaud, "éste es el interés

principal de la ostentación: una sensación embriagadora de superioridad. Poco importan aquí los juicios morales sobre la vanidad de esa sensación de superioridad. El hecho es que el lujo de ostentación sirve en primer lugar para impresionar a los demás, apabullarlos y, a menudo, agredirlos" (Michaud, 2015: 109). Así, de lo que habla Michaud es de una forma de violencia. Es el sentido de los índices citados en la introducción para un caso como el de la ciudad mexicana de Cuernavaca, donde hasta la clase media busca darse el lujo de una alberca (¡con lo que cuesta mantenerla!): es el lugar del convivio que se vuelve también el de la fiesta de fin de semana de las familias acomodadas de la Ciudad de México, que van a practicar esa forma de agresión particular que es "reventarse" y que apabulla —con el estilo que Michaud llama "insulto a los pobres" (Michaud, 2015: 110)— a poca distancia de tugurios igualmente instalados en un clima caliente, desde luego, pero sin "sensación embriagadora"... al menos hasta que llegue el narcotráfico a crear la ilusión de que, ahora sí, todos los lujos están al alcance de todos y que basta con no equivocarse en el cálculo mafioso. Desde luego, los lujos más extravagantes no están descartados, pero no es esta democratización de la extravagancia y el "yo lo valgo" lo que distingue a la ostentación más violenta y menos narcisista del subdesarrollo. En el régimen señorial se reproduce, pero el señor magnánimo no tiene que demostrar nada: "es" y como tal se le debe.

¿Cuánto ha cambiado América Latina?

A pesar de la crisis, en las últimas décadas hubo cierta forma de modernización en América Latina —de nueva cuenta, agreguemos, porque el fenómeno ya tuvo lugar con fuerza, una primera vez, a finales del siglo XIX y, una segunda vez, en la segunda posguerra del siglo XX—, aunque no siempre con recursos lícitos. Cuando no lo fueron, se acompañaron de nuevas modalidades de despojo, siempre violentas. Esta modernización coincidió en más de un caso con la precarización (también de nueva cuenta) de una mano de obra que fue a parar en un gigantesco sector informal. A la vuelta de unas pocas décadas, abandonada la industrialización de la segunda posguerra, América Latina volvió a ser —fachada de modernidad aparte—, en más de un aspecto, idéntica a sí misma: proveedora de recursos naturales abundantes y mano de obra muy barata para el mercado internacional, mientras en las privatizaciones los grupos gobernantes terminaron ase-

gurándose sus rentas y posiciones de ventaja política. Todo parece indicar que no desapareció el hábito de hacerse de una posición para conseguir renta, y obtenerla "concesionando" al extranjero.

En efecto, en más de un aspecto, el tipo de desenvolvimiento económico de América Latina no se ha modificado —salvo muy transitoriamente— desde hace siglos, aunque ya no exista el mundo de la hacienda tradicional, autárquica, y exista en cambio la generalización del trabajo asalariado. No hubo una modificación sustancial del tipo de economía en el siglo XX, salvo excepciones, incluso a pesar de la industrialización nacional en la segunda posguerra. Hay hechos sorprendentes: América Latina cambió tan poco que, al seguir basándose en el uso (y el abuso) de mano de obra barata y recursos naturales, se despreocupó en buena medida de la educación (para esa misma mano de obra), en notorio contraste con algunos países asiáticos, como Corea del Sur o Taiwán. El mercado nacional —distinto del simplemente "interno"— fue menos importante de lo que suele creerse; ya desde la segunda posguerra, incluso en México, fueron llegando importantes flujos de inversión extranjera directa, atraídos como siempre por lo barato de la fuerza de trabajo y los recursos naturales. En el periodo de posguerra hubo ciertamente dos hechos relevantes: un crecimiento sin precedente de la productividad y lo que Bértola y Ocampo llaman "la desaparición gradual de las formas más serviles de relaciones laborales y sociales, características de las zonas rurales" (Bértola y Ocampo, 2013: 241). Sin embargo, es poco probable que haya dejado de verse como gratuita la explotación de los recursos naturales y la mano de obra.

En la transición de América Latina a la modernidad, no deja de sorprender que la hacienda se haya mantenido como núcleo aglutinador en el campo hasta tarde en el siglo XX, según lo hacen notar Bértola y Ocampo: "la (...) hacienda sufrió cambios de consideración, pero perduraría como unidad productiva hasta bien entrado el siglo XX, cuando empezó a ser más amenazada sistemáticamente por proyectos de reforma agraria" (Bértola y Ocampo, 2013: 141), y cabría agregar que por la agroexportación más moderna. Entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX no se había constituido un verdadero mercado nacional, considerando que no había realmente movilidad de la mano de obra.

> La conformación de un mercado de trabajo configuró un mosaico de muy diversos procesos, que en general avanzaron a un ritmo lento en el que la escasez relativa de mano de obra *móvil* fue notoria. (...) sólo se pueden hacer tres generalizaciones: que la esclavitud desapareció en todos los países, con la abolición final en las dos naciones, Brasil y Cuba, que la habían mantenido hasta este periodo; que la propia heterogeneidad de los mercados de trabajo reflejaba que no existía nada semejante a un mercado de trabajo moderno que interconectara las diferentes regiones y procesos productivos, y que los mercados de trabajo urbanos funcionaban con mucha más libertad que los rurales (Bértola y Ocampo, 2013: 136).

La hacienda siguió atando la mano de obra, aunque se produjera incluso para la exportación. "Las características más comerciales de la hacienda fueron probablemente desarrolladas con más fuerza durante este periodo, pero de cualquier modo estamos muy lejos de encontrarnos frente a una empresa mo-

derna que se provee de mano de obra en un mercado libre. Por el contrario, la mano de obra campesina siguió aferrada a la tierra, incluso dentro de los propios límites de la hacienda" (Bértola y Ocampo, 2013: 140-141). Bértola y Ocampo concluyen que la estructura de la propiedad de la tierra y su impacto en la "conformación institucional" de los países impidió el cambio tecnológico desde dentro y la aparición de sistemas de innovación (Bértola y Ocampo, 2013: 167-168), incluso en países con aportes de inmigrantes, como algunos del cono sur. No sólo no había llegado de manera generalizada la moneda a finales del siglo XIX; tampoco había una fuerza de trabajo como tal. La salida del mundo de la hacienda no ocurrió, salvo excepciones, sino en la segunda mitad del siglo XX, algo demasiado reciente como para pensar que se acompañó de una transformación social e incluso política muy radical.

Dicho sea de paso, conviene no idealizar ni al Estado (llamado "de bienestar") ni al modelo de industrialización por sustitución de importaciones. Incluso en México, el país más consolidado como Estado nacional, el despliegue de un mercado nacional en la segunda posguerra no duró demasiado, aunque no fuera menor. Pronto este despliegue sirvió para proteger las inversiones de la industria transnacional, que se benefició de una estructura social que tampoco cabe idealizar: todo un sector ha servido para presionar los salarios a la baja y garantizar a las empresas transnacionales el uso de mano de obra barata. Contra lo que suele creerse, América Latina recibió mucha inversión extranjera directa en el periodo de posguerra: para los años setenta era 70% de los flujos de esta inversión hacia el mundo en desarrollo (Bértola y Ocampo, 2013: 205). Esta inversión se benefició entre otras cosas de la protección al mercado interno: "resulta peculiar la visión

de que América Latina rechazó la inversión extranjera durante la industrialización dirigida por el Estado. Japón y dos de los primeros tigres asiáticos, la República de Corea y Taiwán, estuvieron de hecho más cerrados a la inversión extranjera durante estos años" (Bértola y Ocampo, 2013: 205), a pesar, agreguemos, de la fuerte presencia —incluso militar— estadounidense.

Existen, por lo demás, elementos para pensar que la industrialización, muy parcial, no se convirtió en un motor decisivo y duradero de la economía. Desde los años treinta se observa un proceso de recuperación de exportaciones, ante todo primarias, y este mismo proceso se consolida desde la víspera de la segunda guerra mundial, entre otros factores por el interés de Estados Unidos en las materias primas latinoamericanas y caribeñas. Esta orientación se consolida durante la guerra (influyen las dificultades de Europa y las necesidades estadounidenses). El resultado es que la industrialización —no del todo nacional, más adelante— duró lo que el impulso de las exportaciones.

> el proceso fue impulsado, especialmente en sus primeras etapas, más por fuerzas objetivas que por un fuerte impulso industrializador de las élites. Uno de los hechos objetivos es que, hasta mediados de los años sesenta, la reconstrucción del comercio internacional no ofreció grandes oportunidades a los países en desarrollo. Más aún, la industrialización se posicionó en el panorama latinoamericano en un momento en que los intereses primario-exportadores seguían siendo fuertes (...). La exportación de productos básicos siguió jugando un papel importante durante toda esta fase de desarrollo, entre otras razones porque la industrialización siguió dependiendo en gran

> medida de las divisas que generaban las exportaciones de dichos productos. Por ello (...), una característica distintiva de la industrialización latinoamericana en comparación con la "industrialización tardía" de los países europeos (...) fue precisamente la debilidad de los intereses industriales en relación con los primario-exportadores (Bértola y Ocampo, 2013: 191).

Así, además de seguir descansando en los recursos naturales y su exportación, hasta bien entrado el siglo XX no hubo cambios desde abajo en la estructura de la propiedad de la tierra, a diferencia de todos los países que, junto con una industrialización exitosa, lograron reformas agrarias significativas (la única en América Latina que terminó con el latifundio fue la reforma agraria mexicana, seguida luego por la cubana, que expropió a intereses extranjeros). En esta misma medida, los empresariados latinoamericanos tampoco se interesaron mayormente por la innovación tecnológica, salvo en casos limitados (en México, por ejemplo, luego de la expropiación petrolera, en 1938).

> los sistemas nacionales de innovación que se desarrollaron fueron incapaces de generar sólidas redes tecnológicas como las que (...) desarrollaron Japón y algunos de los primeros tigres asiáticos (especialmente la República de Corea y Taiwán), y por tanto no condujeron a una reducción sostenible de la brecha tecnológica con los países industrializados. Tampoco existió una política deliberada dirigida a promover los derrames tecnológicos de la inversión extranjera, lo que suponía, incorrectamente, que esos derrames se producirían en forma espontánea (Bértola y Ocampo, 2013: 211).

Aun con la creación de centros científicos y tecnológicos, con frecuencia en el sector público, "el sistema educativo y de investigación quedó por lo general muy poco articulado a las necesidades de un sistema productivo que, por otra parte, no demandaba grandes contingentes de equipos técnicos de alta calificación" (Bértola y Ocampo, 2013: 211). A grandes rasgos, pese a la masificación de la educación en la posguerra no parece que este factor humano haya importado demasiado: "América Latina se distingue del resto del mundo en el sentido de que, para cada nivel de ingreso per cápita, el nivel educativo es menor que en otras regiones. En otras palabras: América Latina muestra desde hace rato tener un peor desempeño educativo y, al mismo tiempo, parece obtener mayor desempeño económico con menos educación" (Bértola y Ocampo, 2013: 53). Esto indica un desinterés más o menos generalizado por la educación, incluidos los grupos sociales de mayor ingreso, y sucede así porque el desempeño económico, si es "exitoso", no está basado en la misma educación; lo que sugieren los autores es más bien cierta relación inversa, en una idea que coincide con la de Frankema (2009): concluyen Bértola y Ocampo que "los terratenientes no tienen interés en favorecer la educación de su fuerza de trabajo por miedo a favorecer el desarrollo de sus capacidades y poder político, y por su tendencia a extraer trabajo no calificado antes que incrementar la productividad mediante la educación" (Bértola y Ocampo, 2013: 57). No educar es una forma de no pagar por la mano de obra. Es, por lo demás, tenerla a disposición —siempre con gratuidad, como "masa de maniobra"— del poder político. El sistema está hecho para desincentivar la productividad basada en la capacitación de la mano de obra. Si consideramos los elementos proporcionados por Bértola y

Ocampo, aunque el mundo de la hacienda haya ido desapareciendo, los elementos que lo integraban se conservaron en gran parte: encontramos la misma creencia en la disponibilidad casi gratuita de recursos naturales y mano de obra barata, la misma disposición a "rentarlos" al extranjero, la misma falta de interés en la productividad y la educación de la mano de obra, asunto que, como ha hecho notar Frankema, data de la Colonia; en suma, la misma visión rentista y no productiva de la economía, y, más en general, de la sociedad.

A lo sumo, según Bértola y Ocampo, el periodo de esplendor en la industrialización por sustitución de importaciones, cuando la hay, va desde la guerra de Corea, aproximadamente (entre principios y mediados de los años cincuenta), hasta mediados de los años sesenta. Esto supone un mercado nacional, ciertamente, pero queda claro que es un mercado aprovechado por las empresas transnacionales, con las estadounidenses como grandes beneficiarias. En estas condiciones, el patrón de especialización productiva no cambia de manera sustancial, así haya un esbozo de industrialización (al que luego autores como Fernando Fajnzylber llamarán "industrialización trunca"). Bértola y Ocampo han preferido dar como nombre a este periodo "industrialización dirigida desde el Estado". Si bien es cierto que el Estado, menos dedicado al "bienestar generalizado" de lo que pudiera creerse, se inmiscuye en la actividad económica para beneficiar al sector privado, cabe preguntarse si éste es siempre nacional: resulta que no siempre es así. Bértola y Ocampo lo señalan explícitamente: es con mucho a la inversión extranjera directa que beneficia la actividad económica creciente del Estado latinoamericano, al grado que Latinoamérica es el espacio del "tercer mundo" que mayor inversión extranjera directa recibió durante el

periodo de industrialización por sustitución de importaciones, un dato poco conocido. Frente a esto, las posibilidades de competencia de los empresarios nacionales parecen haber sido restringidas. Ante la imposibilidad de la ganancia "desde abajo", la extracción de una renta desde el Estado bien puede aparecer como una alternativa. Por lo demás, que el Estado se involucre en la actividad económica no quiere decir que lo haga en la producción, por lo que no hay "Estado interventor" que sea siempre "confiscador", ni que remplace al sector privado: la participación del Estado en la actividad productiva es, como lo muestran Bértola y Ocampo, menor en América Latina que en otros lugares del mundo subdesarrollado, otro dato poco conocido.

Es un hecho que "fuera del cono sur los grandes excedentes de mano de obra en el campo mantuvieron deprimidos los salarios rurales y las fuertes migraciones a las ciudades operaron como un mecanismo que mantuvo también bajos los salarios de los trabajadores urbanos menos calificados" (Bértola y Ocampo, 2013: 238). El aumento de la productividad no trajo el correspondiente en el salario y se restringió así el mercado nacional. A W. Arthur Lewis le corresponde una expresión significativa, la de "desarrollo con oferta ilimitada de mano de obra". En una economía cerrada, uno de los supuestos para la existencia de esta oferta ilimitada es la existencia de un sector de productividad marginal nula —igual a cero o negativa—. Aunque este sector parece no tener racionalidad capitalista, la tiene en parte desde un punto de vista no capitalista: más que empleados o trabajadores con un salario estable, este sector tiene a "dependientes" que suelen ser bien vistos en una economía precapitalista, donde, explica Lewis, "el prestigio social le exige a la gente tener servidumbre, y el

gran señor debe tener todo un ejército de retenedores, aunque no sean más que una carga para su bolsillo" (Lewis, 1994: 61). Este sector puede emparentarse con una "economía de subsistencia", que no reproduce capital propiamente dicho, que se hace grande con la oferta de mujeres, y con el crecimiento de la población cuando la natalidad supera a la mortalidad (Lewis, 1994: 62). De acuerdo con lo que explica Lewis, es en este sector de subsistencia donde se determina el salario de quienes trabajan en el sector capitalista, por lo que el sector de subsistencia tira al suelo los salarios en el sector capitalista (Lewis, 1994: 67), que no tiene así que "pagar" por la fuerza de trabajo en términos capitalistas y de productividad. Aún en pleno siglo XX, la mano de obra parece gratuita —aun sin serlo exactamente— porque es remunerada con un criterio en cierta medida ajeno al plenamente capitalista. En este mismo orden de cosas, el sector capitalista moderno no tiene interés en mejorar la productividad del sector de subsistencia (por ejemplo, entre los campesinos tradicionales, entre quienes no se promueve una reforma agraria), por lo que no se invierte en innovación tecnológica. Los salarios de la economía de subsistencia no mejoran, ni llegan al punto de permitir absorber el excedente del sector capitalista. En el límite, siempre según Lewis, es conveniente mantener una economía de subsistencia empobrecida, aunque, agreguemos, para un negocio que es frecuentemente foráneo; el mercado interno, en cambio, no es rentable. El resultado es un sector capitalista que puede ser intensivo en capital, pero estrangula el mercado interno. Entre tanto, según Lewis, los propietarios locales no están muy interesados en la productividad: "las clases dominantes en las economías atrasadas, terratenientes, comerciantes, prestamistas, clérigos, soldados, príncipes, no piensan en estos térmi-

nos" (Lewis, 1994: 75). Como los terratenientes británicos del siglo XVIII, están más interesados en el consumo pródigo que en la inversión productiva (Lewis, 1994: 75), que por lo demás no encontraría "salida".

Bértola y Ocampo señalan que en el proceso de industrialización por sustitución de importaciones no se consigue realmente adquirir una capacidad tecnológica propia. En cambio, siempre hay esa sensación de abundancia de mano de obra barata que la masa creada por el crecimiento demográfico puede recrear. En una estructura que ha sido descrita por diversos autores, resulta que al margen de los islotes de actividad plenamente capitalista existe un amplio sector "de subsistencia" (como lo llama Lewis) que no se rige por una lógica moderna, pero permite esta oferta ilimitada de mano de obra a un salario que no crece. Junto a este sector debe llamar también la atención lo que sucede arriba y que ha sido poco tratado: la proliferación de empleos de renta (en servicios públicos y privados), por lo mismo pagados de más, y la incapacidad para moderar el consumo y privilegiar la inversión productiva. En estas condiciones, en las que no es sencilla la aparición de un empresariado nacional, en las clases acomodadas locales persiste la preferencia por la renta y el consumo ostentativo. Es lo que algunos autores han llamado la "maldición de la abundancia", la de un país "rico" que por serlo es al mismo tiempo pobre. Dado lo fácil que es obtener ventaja de "la generosa naturaleza" y de la mano de obra barata, "la realidad de una economía primario-exportadora de recursos petroleros y/o minerales preferentemente, es decir, exportadora de naturaleza, se refleja (...) en un escaso interés por invertir en el mercado interno" (Acosta, 2009: 27). Y agrega este autor: "no hay el desarrollo de conglomerados

productivos, ni para el mercado interno, ni siquiera para ampliar la oferta exportable" (Acosta, 2009: 28).

El sector exportador no se integra a la economía nacional, y no hay tampoco "incentivos que permitan desarrollar y diversificar la producción interna, vinculándola a los procesos exportadores, que a su vez deberían transformar los recursos naturales en bienes de mayor valor agregado" (Acosta, 2009: 27). Los grupos oligopólicos, "sectores y amplios segmentos empresariales, contagiados por el rentismo, no encuentran alicientes (tampoco los crean) para sus inversiones en la economía doméstica. Prefieren fomentar el consumo de bienes importados, con frecuencia sacan sus ganancias fuera del país y manejan sus negocios con empresas afincadas en lugares conocidos como paraísos fiscales" (Acosta, 2009: 28). ¿Cómo podría haber riqueza si la condición de esta abundancia es la pobreza de la mayoría que trabaja? "La miseria de grandes masas de la población parecería ser (...) consustancial a la presencia de ingentes cantidades de recursos naturales (con alta renta diferencial). Esta modalidad de acumulación no requiere del mercado interno e incluso funciona con salarios decrecientes. No hay la presión social que obligue a reinvertir en mejoras de la productividad. El rentismo determina la actividad productiva, y por cierto el resto de las relaciones sociales" (Acosta, 2009: 30-31). "Todo esto profundiza la débil y escasa institucionalidad democrática, alienta la corrupción y deteriora el medio ambiente. Lo expuesto se complica con prácticas clientelares y patrimonialistas desplegadas, que contribuyen a frenar la construcción de ciudadanía" (Acosta, 2009: 27), mientras se generalizan en cambio mentalidades rentistas al lado de la pobreza (Acosta, 2009: 27). Con todo, no es este tipo de modernidad el que llama la aten-

ción; es que reproduce la misma situación —ya descrita con Pierre Vilar— de la metrópoli española, de sus mercaderes y sus soberanos. La "maldición de la abundancia" no es otra que la que dejó postrada a España, aun teniendo la inmensa riqueza de sus colonias.

Siempre en relación con lo mismo, hay otros temas que han llamado la atención. En primer lugar, la pregunta por la "sustentabilidad ecológica" ha llevado a interrogar el tipo de relación que tiene el hombre con el medio ambiente, y han aparecido debates importantes en algunos países. En este orden de cosas se discute también si América Latina debe y puede apartarse del extractivismo. No es la ruta que se ha seguido en los últimos años. El hecho de que algunos países tengan una estructura de exportaciones más diversificada —hacia Estados Unidos—, como en el caso de México, no implica que la forma de representarse la producción sea otra. Las exportaciones mexicanas y en cierta medida centroamericanas de manufacturas al mercado estadounidense son de industrias maquiladoras cuya característica principal es el uso (y abuso) de mano de obra barata y no calificada.

Por otra parte, la llegada de lo que para algunos es la "sociedad del conocimiento" sugiere que debería verse de otro modo la mano de obra, y ser capacitada para competir. Resulta un tanto sorprendente que América Latina no quiera hacerse mayores preguntas sobre un pasado donde se creyó siempre en la gratuidad de los recursos naturales, pero también en la de la mano de obra. En la actualidad, pareciera que habrá que "pagar" por el uso del medio ambiente. No parece tan obvio que haya que "pagar" por el uso de la mano de obra, pero sí se plantea un modo distinto de "invertir" en ella, de lo que da cuenta la expresión "capital humano".

Si nos atenemos a los elementos que proporciona William I. Robinson, sigue vigente el "abuso" de la fuerza de trabajo (desde jornadas laborales demasiado prolongadas y pagos ínfimos hasta la ausencia de seguridad en las condiciones de trabajo), aunque en rubros distintos, según las subregiones. En México, Centroamérica y el Caribe llama la atención el abuso en las maquiladoras, que es, siguiendo con Robinson a Kaplinski, un empleo empobrecedor, ya que su crecimiento está supeditado a la caída del poder de compra (Robinson, 2015: 128). La violencia contra las mujeres ha sido un hecho conocido en lugares como Ciudad Juárez, en la frontera de México con Estados Unidos. Menos conocido es, por ejemplo, el tipo de empleo en los "talleres del sudor", también llamados *sweatshops*, en un país como Guatemala, con muchos feminicidios también: los trabajadores laboraban a finales del siglo XX turnos de 12 a 15 horas por un salario de entre dos y cuatro dólares al día.

> La mayoría de las fábricas se establecieron de manera improvisada en viejos almacenes con escasa ventilación, mala iluminación y con elevado riesgo de incendios. Los trabajadores generalmente están encerrados durante las horas de trabajo y (laboran) en condiciones carcelarias, sufriendo numerosos problemas de salud como resultado de la exposición a humos químicos nocivos y el polvo, el exceso de trabajo y la falta casi total de condiciones de seguridad (Robinson, 2015: 139).

"La gran mayoría de la fuerza de trabajo de las plantas de las ZFE [zonas francas de exportación] de todo el mundo son mujeres jóvenes de entre 16 y 25 años" (Robinson, 2015: 141). Las condiciones no son mejores en otros rubros de

exportación, como las flores y las frutas en Sudamérica, por mencionar otro ejemplo. En la floricultura colombiana y ecuatoriana, "un número cada vez mayor de trabajadores (...) están empleados por subcontratistas de mano de obra que los contratan por seis meses, tres meses, o un mes, o incluso por 10-15 días cada vez. Los trabajadores contratados por corto tiempo no tienen ningún derecho a beneficios sociales, como pensiones, seguros de salud y de accidentes, o licencia de maternidad", mientras "estos agentes locales de reclutamiento y control laboral, junto con los especuladores y los propietarios de la tierra que la rentan a la industria de las flores, las empresas proveedoras locales, etc., forman parte de un bloque cuyos intereses residen en la expansión de los circuitos transnacionales que insertan al país más profundamente en la economía global" (Robinson, 2015: 89).

> Los trabajadores de la industria de las flores enfrentan también riesgos significativos para la salud como consecuencia de los altos niveles de toxinas emitidas por el uso de pesticidas, fungicidas, fertilizantes artificiales y otras sustancias peligrosas. Hasta un 50 por ciento de la fuerza de trabajo en la industria ecuatoriana sufre de algún problema de salud relacionado con el trabajo (...) en Colombia, casi dos tercios de los trabajadores de flores sufren enfermedades asociadas con la exposición a pesticidas (Robinson, 2015: 90).

La posibilidad de que los productores directos defiendan sus intereses es mínima: "la industria de flores se ha resistido a la sindicalización, despidiendo y haciendo listas negras de trabajadores que han tratado de organizarse y promoviendo sindicatos de empresa dóciles. En 2005, en Ecuador sólo había

dos plantas sindicalizadas de un total de más de 400" (Robinson, 2015: 94). La ausencia de organización permite precarizar el trabajo, como sucede en otro caso, en Chile: en el sector de uvas de mesa, "la proporción de trabajo permanente sobre el temporal es de 1:4 y 1:10, aunque el trabajo permanente es también flexible y precario y, a menudo, los trabajadores permanentes se ven obligados a desplazarse de las granjas a las empacadoras y a las plantas de procesamiento con poca estabilidad laboral" (Robinson, 2015: 97). Así, en Chile aparece la figura de "temporera", el sector más desprotegido —con frecuencia femenino— de la mano de obra, incluso de origen urbano, pero obligada a emplearse por tiempos en el agro para redondear ingresos mínimos (Robinson, 2015: 98).

Otras formas de violencia mucho más brutal no están ausentes, por ejemplo, en la minería mexicana, en buena parte controlada por empresas extranjeras que se coluden con el crimen organizado para reprimir cualquier forma de protesta ante despojos a las comunidades locales. Dicho sea de paso, se practica aquí el trabajo forzado para pagar, por ejemplo, las deudas con el narcotráfico. Así, en los municipios de La Huacana, Nueva Italia y Apatzingán, en Michoacán, se detectaron los primeros casos de esclavitud, según lo recoge J. Jesús Lemus.

> Fue el líder fundador del cártel [de los Caballeros Templarios, nota nuestra], Nazario Moreno González, *el Chayo*, el que estableció esta forma inhumana de trabajo. Primero lo hizo para imponer castigos dentro de la organización criminal, enviando al trabajo forzado a quienes cometían una falta. Después, esta misma condena se aplicó a los desertores, que eran capturados y —en una extraña forma de compa-

> sión— a quienes se les ofrecía perdonarles la vida a cambio de seis, ocho y hasta 12 meses de trabajo forzado. Los que no aceptaban, eran ejecutados. Los que pedían clemencia aceptaban el castigo, que casi nunca se cumplía, pues los periodos de esclavitud siempre se prolongaban hasta el doble de tiempo (Lemus, 2018: 278).

Aquí no hay pago de salario. Agrega Lemus:

> todos los esclavos (...) también se veían beneficiados con "la bondad" del jefe del cártel, quien ofrecía la posibilidad de reducir la estancia en las minas si a los trabajos se sumaba algún familiar del esclavizado: así se contabilizaba el doble de tiempo de trabajo. Eso hizo posible que muchos, con el fin de terminar pronto su condena, hicieran llegar a las minas a hermanos, padres, hijos y hasta esposas (Lemus, 2018: 279).

Hay casos en los que sí se tiene el beneficio de un "salario":

> A diferencia de Michoacán, en Coahuila los Zetas sí les pagaban a sus trabajadores, a los que reclutaban a la fuerza, la mayoría de ellos por tener deudas de consumo o tráfico de drogas. El empleo forzado en los pocitos era una forma de recuperar los pasivos de la organización. En esta entidad (...), no se registraron campos de esclavos por falta de salario, pero sí por obligación laboral. Todos los que fueron obligados a trabajar en la extracción de minerales, siempre bajo una estricta vigilancia del grupo delincuencial, eran trasladados todos los días desde sus domicilios hasta las minas, donde percibían un ingreso diario promedio de 56 pesos, mismo que era retenido hasta pagar el monto del adeudo al cártel. Los que se negaron

> a saldar sus deudas de esta forma fueron ejecutados de inmediato (Lemus, 2018: 282).

Como sea, el paso de la minería extranjera y su colusión con el crimen organizado suelen dejar tras de sí la ruina:

> Son cientos de comunidades las que han muerto a la llegada de esta industria, cuyas mentiras más grandes son la oferta de desarrollo, que nunca llega, y el mejoramiento económico a la población, que siempre brilla por su ausencia. Por todas partes donde están asentadas las minas se observan los vestigios de la silenciosa desolación (Lemus, 2018: 293).

Éstos son sólo algunos ejemplos, muy circunscritos, pero no está de más recordar que ocurren en medio de una precarización facilitada por la presión que ejerce un inmenso sector informal, luego de la desindustrialización, la afectación del campo y las privatizaciones y despidos estatales en los programas de ajuste estructural a partir de los años ochenta del siglo pasado.

Conclusiones: Calcular… desde la jerarquía establecida

Cada quien juega su juego —el del rentista y el del interés extranjero— y los desenlaces pueden ser variados, pero el del gran propietario que renta consiste en servirse de la inversión productiva —hecha por otros— para subordinarla a la obtención de una renta, lo cual supone mantener una jerarquía y el poder, en particular en el gobierno. Los valores de este gran propietario ciertamente no son los "eurocentristas" ni los "anglosajones", por lo que el utilitarismo es formalmente rechazado —el latinoamericano es "espiritual" y el propietario "sublime", según veremos—, pero en última instancia hay disposición a pactar con él para que "ponga a trabajar" los recursos disponibles y la renta aumente en el forcejeo con la ganancia. Ya hemos sugerido que los valores del gran propietario son otros, pero todavía falta mostrar qué forma de "racionalización" intelectual encuentran. Hemos dicho que, extrañamente, se llega a pretender un desarrollo que supondría

la acumulación, mientras la contrapartida de la afición por la renta, muy al margen del proceso productivo, es el gasto.

A pesar de la crítica al eurocentrismo, a la racionalidad occidental y a la razón instrumental, ha habido en América Latina una forma de racionalización —si se le quiere llamar así— del comportamiento y las creencias de origen terrateniente, y de la posición que éste ha ocupado entre la mano de obra local y el interés extranjero. Ya hemos tocado en gran parte el tema al sugerir que lejos de la brutalidad real de la producción, la relación entre el productor directo y el hacendado aparece cual relación de "regalos" (gratuitos) mutuos; de ofrenda, en un caso, y de magnanimidad, en el otro. Con todo, desde finales del siglo XIX, y sobre todo en la actualidad, el gran propietario latinoamericano no ha rechazado "el valor que se valoriza" en nombre del valor de uso —y habría que ver por lo demás si éste no fue usado tal y como lo hemos descrito más arriba— al aceptar la entrada de la inversión foránea. Aun sin ocuparse directamente de "eso", lo material, lo productivo, dicho propietario lo acepta porque de ahí obtiene la renta. Este gran propietario practica el despojo y tiende al monopolio para aprovecharse de las circunstancias —económicas, pero también políticas y sociales—; agota la tierra y la mano de obra creyéndolas gratuitas y eternas; depreda, pero no se dice a sí mismo que es violento ni que está en el origen de la desigualdad. Seguramente prefiere contarse que es magnánimo, que hace vivir a sus dependientes y también —en el límite— al interés extranjero, al que generosamente "concesiona". Hay otro nivel de racionalización: según veremos para concluir, el oligarca "pacta" con la razón instrumental —con su forma utilitaria, para empezar, y no con la razón de la Ilustración—, siempre y cuando no pierda su lugar jerárquico, el

dominio sobre "su" sociedad, la latinoamericana, el dominio político, social, cultural, aunque no sea el económico. Así, "pacta" rentar sin perder su posición, y como parece no querer ocuparse de lo material, por "bajo", reivindica otros valores, más allá de los religiosos: opone el arte sublime a la economía vulgar.

En la crítica a la modernidad y su "racionalidad" —si la entendemos como razón instrumental—, Max Weber aparece como una fuente ineludible. Con todo, esto no autoriza una lectura apresurada de este autor. En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* no está en juego una manera de pensar —el pensamiento como tal—, ni de crear, menos cuando el autor considera que el capitalismo degrada el trabajo *de fin a medio*. Para Weber, el fin capitalista tampoco es exactamente el lucro, aunque hay versiones contradictorias sobre este tema. Lo que constituye el núcleo de la "racionalidad" capitalista es el cálculo, que, agreguemos, no debe confundirse con el pensamiento (calcular no es pensar): para lucrar es necesario calcular.

> cuando se aspira de modo racional el lucro de tipo capitalista, la actividad correspondiente se basa en el cálculo de capital; es decir, se integra en una serie planificada de acciones útiles reales o personales, como medio adquisitivo, de tal suerte que, en el balance final, el valor de los bienes estimables en dinero (o el valor de estimación periódicamente calculado de la riqueza valorable en dinero en una empresa estable) deberá exceder al "capital", es decir, al valor de estimación de los medios adquisitivos reales que se emplearon para la adquisición por cambio (debiendo, por tanto, aumentar continuamente con la vida de la empresa) (Weber, 1975: 10).

Hasta aquí, calcular es hacer balance, y el origen de éste se encuentra en la "separación de la economía doméstica y la industria", que obliga a introducir la contabilidad racional (Weber, 1975: 13). Si se quiere, cabe decir que en el capitalismo todo se contabiliza. Nótese que Weber no habla aquí de una mentalidad, sino que se refiere a una técnica. Los adelantos de la técnica —sobre todo en ciencias naturales precisas con fundamento matemático y experimental, considera este autor— dan posibilidades de "cálculo exacto" (Weber, 1975: 16). Este mismo cálculo riguroso se opone al gasto del campesino —quien gasta aquello de lo que dispone—, a la moderación del artesano, y según Weber al "capitalismo aventurero", con su "especulación irracional" (Weber, 1975: 12). Con la excepción del artesano, en este enfoque Weber contrasta el cálculo con el gasto y el derroche. Nótese que, a juicio del autor, el trabajo es aquí un medio (Weber, 1975: 14) —se entiende que de enriquecimiento.

Weber encuentra en el protestantismo calvinista la creencia correspondiente, pero, anotemos, la religión tampoco es cuestión de pensamiento, sino de creencia. Así, en el capitalismo el cálculo se dobla de una creencia. No nos parece que esta perspectiva sea falsa y la demostración de que para lucrar hay que calcular no es endeble. Ciertamente también, algunas sectas protestantes premian "el éxito en esta tierra", sobre todo el material. Frente a esto, Weber coloca un "tradicionalismo" poco definido, al menos en el terreno económico. La pregunta que cabe hacerse es: si el hombre premoderno no calcula, ¿qué hace entonces? Cree. En el mundo premoderno se gasta, según lo hemos expuesto, y podríamos agregar que se gasta sin calcular. Aquí, la antropología ha ensayado sus respuestas: insistamos, ese mundo premoderno no calcula, derrocha

(y, por cierto, no piensa, sino que cree, incluso en la magia), porque ocurre en diversas circunstancias que el hombre precapitalista ni siquiera se preocupa demasiado por la utilidad (a partir de una visión según la cual el capitalismo es también utilitarismo). Desde Weber se ha buscado explicar el mundo precapitalista por diferentes "tipos" de poder/dominación. ¿Dónde ha quedado el pensamiento como forma de saber que no es ajena a la vida ni a las dimensiones prácticas de ésta? No es la preocupación central de Weber. No lo es tampoco en América Latina: dividida entre tradición y modernidad, no tanto por cultura como por la posición objetiva del terrateniente y luego del Estado (un Estado rentista/terrateniente); se rechaza en apariencia el cálculo, pero se utiliza al servicio de una estructura social que cambia poco. En otros términos, existe el cálculo —compartido con el extranjero— al servicio de las jerarquías que siguen buscando controlar y monopolizar el aparato de gobierno para asociarse con la inversión foránea y obtener "su parte", la ya mencionada renta derivada de la ganancia. Se instrumentaliza así —aunque se maniobre más de lo que se calcula— lo foráneo para crear los recursos que permitan reproducir la jerarquía local o, si se quiere, el equivalente de la vieja figura del terrateniente, que se sirve de lo que considera a su disposición para hacer valer "lo máximo" frente al empresario y también frente a la mano de obra, en ese "margen de maniobra" en el cual hay alianza ora con lo foráneo ora con lo local, según lo que se pueda extraer para mantener el poder.

La racionalidad criticada por Weber, en la medida que la identifica con el cálculo, y no con la razón, fue vuelta a criticar mucho tiempo después por la Escuela de Frankfurt. Tenía a su modo como referente a Weber al volver sobre el tema mani-

do del "desencantamiento del mundo". Horkheimer hace así la crítica de lo que llama la "razón instrumental" —no toda razón lo es—. Estos autores no dudan en declarar "totalitaria" (Adorno y Horkheimer, 2009: 62) a una Ilustración de contornos muy mal definidos: está asociada a un empirista, Francis Bacon, y también a Leibniz, uno de los inventores del cálculo infinitesimal. Sin embargo, no hay en el Iluminismo, el francés, nada que equipare la razón al cálculo ni a la utilidad, noción que proviene del utilitarismo (es Bentham) y que se consagra con la economía a finales del siglo XIX, no antes. En estas circunstancias, no es tan obvio que el cálculo o la instrumentalización de una supuesta "razón" tengan su origen en el Iluminismo, por lo demás distinto en Francia —donde antecede a una revolución política y la creación de un Estado moderno— y en Alemania —con Kant, quien de todos modos se mantiene apegado al saber como garantía de "mayoría de edad", *sapere aude*.

No puede negarse que la modernidad introduce el cálculo y lo generaliza, algo que es explicable en parte por entrar a la era de masas. Sin embargo, el cálculo no se encuentra de ningún modo como elemento constitutivo de la Ilustración, al menos no en las *luces* francesas ni en la *aufklarung* alemana. No es que argumentos como los de Adorno y Horkheimer deban ser negados, mucho menos *a priori*. Lo que se antoja abusivo es identificar calculabilidad e Ilustración, y ver en el cálculo moderno —como en el nazismo, por lo demás— el resultado final del Iluminismo. Desafortunadamente, es una creencia en boga a partir de trabajos como los de Adorno y Horkheimer, entre otros, precedidos por los de Weber. Decir que todos son alemanes no es discriminar: es sugerir que la Ilustración fue en realidad limitada en el mundo germánico y

que el nazismo conjuga de manera "inhabitual" —por decirlo de algún modo— una "rebeldía aristocrática" —la del mundo de los señores— con el cálculo más exacto, precisamente lo que ven Adorno y Horkheimer, pero que no proviene de la Ilustración del siglo XVIII. A lo sumo, los dos autores mencionados critican a Kant, pero apenas al pasar mencionan a D'Alembert, o Turgot, que por lo demás no es parte de las *luces*. En todo caso, en el Iluminismo francés no hay la pretensión de fundar una ciencia, mucho menos exacta. Simplemente, el cálculo al que se refieren Adorno y Horkheimer aparece después —consolidado en el siglo XIX—, y no del todo desligado de la economía.

Adorno y Horkheimer terminan considerando que el mayor problema de la Ilustración está en la pretensión de dominar la naturaleza mediante la razón: "a partir de ahora la materia debe ser dominada por fin sin la ilusión de fuerzas superiores o inmanentes, de cualidades ocultas. Lo que no se doblega al criterio del cálculo y la utilidad es sospechoso para la Ilustración" (Adorno y Horkheimer, 2009: 62). Dicho esto, no queda nada por descubrir, salvo lo que está ahí para disponer y ser utilizable. "La razón es la instancia del pensamiento calculador que organiza el mundo para los fines de la autoconservación y no conoce otra función que no sea la de convertir el objeto, de mero material sensible, en material de dominio" (Adorno y Horkheimer, 2009: 131). ¿Cómo utilizarlo para el dominio? Mediante el mismo cálculo. Ese dominio pasa por "procedimientos" y "operaciones": "Lo que importa no es aquella satisfacción que los hombres llaman verdad, sino la *operación*, el procedimiento eficaz", afirman sobre la Ilustración (Adorno y Horkheimer, 2009: 61). La ventaja es para la matemática, ya que, con ella, señala Horkheimer, "pueden ser

efectuadas complejas operaciones lógicas sin ejecutarse realmente todos los actos espirituales sobre los que descansan los símbolos matemáticos y lógicos. Tal mecanización resulta, de hecho, esencial para la expansión de la industria; pero cuando se convierte en un rasgo característico del espíritu, cuando la razón misma se instrumentaliza, adopta una especie de materialidad y ceguera, se convierte en un fetiche" (Horkheimer, 2010: 60). La ciencia moderna está cuestionada, si bien los autores no recuerdan una advertencia de Pascal ("ciencia sin conciencia"): "en el camino hacia la ciencia moderna los hombres renuncian al sentido. Sustituyen el concepto por la fórmula, la causa por la regla y la probabilidad" (Adorno y Horkheimer, 2009: 61). Aquí lo cuestionado sigue siendo lo heredado de Bacon o Leibniz. ¿No hay sentido, o el sentido está por algún motivo en el cálculo? Los autores consideran que el medio se ha vuelto el fin, por lo que en cierto modo se critica a la técnica: "la ciencia misma no tiene ninguna conciencia de sí; es un instrumento" (Adorno y Horkheimer, 2009: 132). El pensamiento no cuenta más que como medio. De ahí entonces el predominio de unas matemáticas que hacen "economía del pensamiento" para proceder a la entronización de la razón formalizada.

El riesgo de querer encontrar una naturaleza humana "auténtica" frente a la razón instrumental descrita está en Adorno y Horkheimer, por lo que uno de ellos derivará hasta cierto punto a la religión. Horkheimer, en efecto, tiene un curioso lapsus, y es frente a un mundo que parece carecer de sentido y de noción del límite que el autor constata "el sinsentido del destino individual, ya antes determinado por la falta de razón" (Horkheimer, 2000: 174). No hay razón (raciocinio, razonamiento) porque el pensamiento no vale por sí mismo,

sino por lo que hay en él de útil para, otra vez, calcular, sin preguntarse siquiera por la naturaleza de los fines (¿son deseables o no?). Sucede que para Horkheimer la religión, con la creencia en Dios, prohibía la creencia en una existencia terrena absoluta y daba fe de "otras medidas" (Horkheimer, 2000: 174). Ahora, el pensamiento no tiene medida propia. "El pensamiento tiene que medirse con algo que no es pensamiento, a tenor de su efectividad para la producción o de su influencia en el comportamiento social, de modo similar a como el arte se mide hoy, en definitiva, y hasta el último de los detalles, a tenor y según la pauta de que no es arte, trátese de los ingresos en taquilla o de su valor propagandístico" (Horkheimer, 2010: 82). Ni siquiera la razón objetiva, para la cual era posible la objetividad (la "razón" en el mundo objetivo), valga la redundancia, tiene ya cabida. En su *Crítica de la razón instrumental*, Horkheimer distingue entre la antigua razón objetiva y la nueva razón subjetiva, para la cual el pensamiento no se mide por su propia medida (el pensamiento mismo), sino únicamente por su utilidad, y su capacidad para conseguirla calculando. "La razón subjetiva se revela en última instancia como la capacidad de calcular probabilidades y determinar los medios más adecuados para un fin dado" (Horkheimer, 2010: 47).

En realidad se va instalando desde la tesis de Weber un debate "de transición" entre un mundo religioso y uno del cálculo: este debate toma la forma de la dicotomía entre alma y cuerpo, pero no se inquieta mayormente por el conocimiento y su lugar en la sociedad —salvo que tanto cálculo como religión sean tomados por "formas de conocimiento"—. Frente al cálculo se planta la religión en defensa del alma y de la autenticidad olvidada por la Razón (con mayúscula): de

aquí parte la creencia de que el latinoamericano conserva el alma que el europeo perdió por "la Razón" (a lo que se agrega otro cliché: "el sueño de la Razón produce monstruos", para seguir a Goya). Nada prueba que los españoles hayan traído alguna "racionalidad occidental" al mundo americano. Al mismo tiempo, tampoco el tipo de religión o el modo de entender el sacrificio es el mismo en la metrópoli que entre los indígenas. No todas las religiones tienen el mismo contenido, ni se practican igual, ni pueden juzgarse únicamente por sus textos. Eso sí, lo que distingue a la España conquistadora es la palabra escrita. En cambio, en lo que el español entiende como idolatría es factible pensar que el mundo prehispánico, por lo general, se inclinaba por las creencias mágicas. No es el caso del modo en que se practica la religión del español, el catolicismo: es probable que tienda a inclinarse por el mito, el mismo que se cuenta de que América Latina es el lugar de algo así como una fiesta perpetua. Según lo ha demostrado Ernst Cassirer (2013), en una perspectiva distinta de Mircea Eliade o Gadamer, el modo de acercarse a lo exterior no es el mismo en la magia que en el mito. Tal vez el mundo de origen prehispánico haya creído en la fuerza de la magia como forma de resistencia para oponerse al mito. De todos modos, son dos formas de creencia prelógicas y, por lo mismo, no racionales (si se busca alguna racionalidad instrumental) ni nada que se parezca. Poco puede la magia contra el mito, pero el mito no construye una racionalidad moderna y tampoco es el equivalente del cálculo. Los rasgos enumerados antes —lo cúltico, la ofrenda, el sacrificio— no forman parte de la magia; son lo propio de la mitología, que no debe confundirse con las leyendas (por ejemplo, las leyendas sobre Quetzalcóatl o Viracocha).

Dicho esto, ¿puede una *historia del criollo* como la descrita dar lugar a partir de cierto momento a un "espíritu de la época" que perdure, incluso más allá de la decadencia del otrora central mundo de la hacienda? Si este "espíritu" está diseminado y arraigado puede pensarse que es porque una creencia arraiga en prácticas sociales, las descritas en este trabajo. Perry Anderson mostró —aquí daremos esta tesis por válida— que el absolutismo español fue una reacción que en plena transición al capitalismo reforzó el feudalismo (Anderson, 1979). No es raro que en América Latina el rechazo al capitalismo no tenga lugar desde adelante (un "poscapitalismo"), sino desde el feudalismo y la aristocracia (vuelta oligarquía) juntos. Hemos dado como válida la tesis de Anderson por la misma razón por la que André Gunder Frank habló de "desarrollo del subdesarrollo": para decirlo en términos de "dualismo", la modernización reproduce al mismo tiempo (e incluso lo amplía) el atraso, lo que hace suponer que el capitalismo periférico puede reproducir formas feudales transmutadas (al menos en el modo de representarse el mundo y las relaciones sociales), aunque ya no se trate de feudalismo pleno. Esas formas oponen férrea resistencia al cambio social, aunque admitan la modernización económica. Sin embargo, como veremos, no es una resistencia completa la que hay en ese "espíritu de la época".

En algunos aspectos es el tipo de resistencia que opone Nietzsche cuando afirma en *La gaya ciencia* que "Dios ha muerto" y busca una "transmutación de valores". Frente a la llegada del materialismo y sobre todo de un utilitarismo visto como pura y simplemente "vulgar", sin más, Nietzsche opone una vida que se centra en una ociosidad no muy disimulada —al fin y al cabo aristocrática— y en el arte, oponiendo

de distintas maneras al artista y la estetización de la vida al cientificismo. La ciencia, incluso entendida como búsqueda de la verdad, no puede ser un fin en sí mismo (en términos de conocimiento), sino que debe estar subordinada a algo "más elevado": "en la Antigüedad, la dignidad y el reconocimiento de la ciencia estaban disminuidos por el hecho de que incluso entre sus más celosos discípulos la tendencia a la virtud iba delante, y de que se creía haber tributado al conocimiento su más alto elogio cuando se lo celebraba como el mejor medio para la virtud. Es algo nuevo en la historia que el conocimiento quiera ser más que un medio" (Nietzsche, 2013: 184). La persona debe ser estilizada:

> una sola cosa es necesaria. "Dar estilo" al propio carácter: ¡un gran y raro arte! Lo ejerce el que tiene una visión de conjunto de todo lo que su naturaleza ofrece en lo tocante a las fuerzas y debilidades y después lo inserta en un plan artístico, hasta que todo aparece como arte y razón e incluso la debilidad extasía el ojo (...). Una sola cosa es necesaria: que el hombre *alcance* el contento consigo mismo, ya sea a través de esta o aquella creación literaria o arte: ¡sólo entonces cabe considerar al hombre soportable de algún modo! (Nietzsche, 2011: 290-291).

Esta estilización de la vida no parece desligada de la necesidad de poner por delante cualquier sentimiento: "basta con que amemos, odiemos, deseemos o sencillamente sintamos, para que *inmediatamente* venga sobre nosotros el espíritu y la fuerza del soñar, y subamos, con los ojos abiertos, fríos hacia cualquier peligro y por los más peligrosos caminos, a los tejados y torres de lo fantasioso, sin vértigo alguno, como escaladores natos, ¡nosotros, sonámbulos de la luz del día! ¡Nosotros ar-

tistas!" (Nietzsche, 2011: 120). El artista resulta ser alguien opuesto al científico, al filósofo, al "docto", de tal modo que "en el trato con personas doctas y con artistas nos equivocamos fácilmente en dirección opuesta: detrás de un docto notable encontramos no pocas veces un hombre mediocre, y detrás de un artista mediocre encontramos incluso a menudo un hombre muy notable" (Nietzsche, 2013: 131).

De hecho, en un texto corto y poco conocido, Jean Duvignaud, reivindicando un aparente (decimos nosotros) "don de la nada", precisa que la fiesta —la misma que, añadimos, supuestamente caracteriza al "latino"— va incluso más allá de una estetización:

> la fiesta no emerge del juicio de realidad, ni del juicio estético. Para entenderla, habría que recurrir probablemente a esta idea de *sublime* que emerge en Burke y en Kant —y que no ha encontrado prolongación más que en ciertas intuiciones de Holderlin o de Nietzsche y, tal vez, en el "infinito sin límite" de André Breton (...). Pienso aquí en esa distinción que opera la *Crítica del juicio* entre la estética de lo "bello" y esta "ausencia de límite" que implica el "sentimiento de lo sublime". Sentimiento abierto y comparable al llamado a la razón, pero que no se cristaliza en concepto: "el sentimiento de lo sublime puede, en cuanto a la forma, parecerle a nuestro juicio como privado de finalidad, a nuestra representación como desproporcionado, y por así decirlo hacer violencia a nuestra imaginación, y por esto mismo ser juzgado como aún más sublime" [cita el autor a Kant]. Si Kant da a la naturaleza como pretexto o provocación para la emergencia del "sentimiento de lo sublime", es que presiente probablemente que el infinito no estaría del lado del juicio ni de la conciencia, sino de lo que,

> fuera de nuestras categorías humanas, nos vincula al cosmos (Duvignaud, 2016: 214).

Incluso lo deforme, lejos de mover a risa por ser grotesco, puede ser utilizado como "sublime" si en el gasto sirve para reivindicar la misma ausencia de límite que hemos encontrado en el comportamiento del terrateniente hacia los recursos naturales y la mano de obra depredada. "Carecer de límites" es sino de pertenencia a esta aristocracia que no es tal, y aunque parece que se trata aquí de "don de la nada", es imposición de la desproporción frente a una supuesta "pequeñez" de lo utilitario.

José Enrique Rodó y Nietzsche son casi contemporáneos. Digámoslo de entrada, no hay en Rodó nada comparable a lo que en Nietzsche se traduce por el ataque al cristianismo y tampoco, como ocurre en *La gaya ciencia*, contra el judío. Sin embargo, hay formas de reacción o de resistencia, como se quieran llamar, que se parecen. Según veremos en seguida, Rodó opone al utilitarismo estadounidense una forma de esteticismo "latino", de la misma manera en que Nietzsche opone lo vulgar a lo noble:

> comparada con la naturaleza vulgar, la naturaleza superior resulta *irracional*, pues el noble, el magnánimo, el abnegado, está sometido en realidad a sus pulsiones, y en sus mejores momentos su razón hace una pausa. (...) La situación o la peculiar razón de la pasión es lo que el vulgar desprecia en el noble, sobre todo cuando esta última se dirige a objetos cuyo valor le parece ser enteramente fantástico y arbitrario (...). No cree que su idiosincrasia del gusto constituya una medida de valor muy singular, sino que, antes bien, establece sus valores y disvalores

> válidos sin más, y cae de esa forma en lo incomprensible y poco práctico (Nietzsche, 2011: 66).

No hay en Rodó reivindicación de las pulsiones, aunque la hay en "lo latino" (en particular a través del realce de la sensualidad, real o supuesta). Con todo, Rodó habrá de reivindicar, exactamente como Nietzsche frente a la "naturaleza vulgar", esa "idiosincrasia del gusto", aunque no la razón —como tampoco Nietzsche—. Si Nietzsche enfila directamente en pro de lo irracional, Rodó no vislumbra qué es la Ilustración —es razón y no utilitarismo— lo que inspira a una revolución francesa que el mismo Rodó detesta con argumentos de una actualidad sorprendente. Cabe hacer notar que es justamente Rodó uno de los pocos autores que hace explícita una crítica a la Ilustración, crítica que se volverá luego común, y que alcanza al jacobinismo. En cierto modo, Rodó puede pactar con el utilitarismo, si "de algo sirve", pero no con un jacobinismo, detestado entre otras cosas por anticlerical. A Rodó, la Ilustración le parece frialdad intelectual, y Voltaire apenas tolerante y displicente.

Rodó se explaya sobre el jacobinismo en un corto texto, *Liberalismo y jacobinismo*, que sorprende por su actualidad en el modo de formular la crítica a los jacobinos. Así es la lógica de los jacobinos, según Rodó, admirador de Taine, Carlyle y Max Muller (todos de uno u otro modo "naturalistas", y dos de ellos críticos acérrimos de la revolución francesa), contra Rousseau, Condillac o Helvetio. Pareciera, así, que abstraer no es humano y es idealismo, en el mejor de los casos. Curiosamente, esta crítica a la abstracción entronca con la de Duvignaud —si bien estos autores están muy separados en el

tiempo y en el espacio— al concepto, que parece propio de la ingeniería.

En esta medida, no es la razón la que se enfrenta al cálculo; es el gusto (luego de la creencia) y, desde luego, lo considerado como noble, por lo que no es descabellado pensar en una forma de resistencia al avance de un progreso que por muchos motivos —válidos o no— se confunde con el utilitarismo. Después de todo, Nietzsche observa despectivamente: "hay ahora una doctrina de la moral, falsa hasta el fondo, que especialmente en Inglaterra es muy celebrada: según ella, los juicios 'bueno' y 'malo' son la reunión de las experiencias sobre lo 'útil' e 'inútil' (Nietzsche, 2013: 167-168).

Hay un matiz en comparación con Nietzsche: Rodó parece admitir que una dosis de utilitarismo es necesaria para el progreso, como una dosis de excedente es necesaria para la reproducción de una aristocracia terrateniente. En Rodó hay, así, un "pacto", aunque sea a disgusto, con el utilitarismo, de la misma forma en que la renta termina pactando con la ganancia. Rodó expresa, en efecto, admiración por lo estadounidense, aunque no lo quiere —y por cierto que confunde trabajo con técnica, pues de ninguna manera corresponde al estadounidense algún fetichismo del trabajo: "suya es la gloria de haber revelado plenamente (...) la grandeza y el poder del trabajo", afirma Rodó. El dejo de admiración está aquí: "Su cultura, que está lejos de ser refinada ni espiritual, tiene una eficacia admirable siempre que se dirige prácticamente a realizar una finalidad inmediata. No han incorporado a las adquisiciones de la ciencia una sola ley general, un solo principio (...), la han agitado en los dominios de la utilidad" (Rodó, 1984: 37).

A diferencia de Nietzsche, Rodó es partidario de no tocar demasiado a la religión, dejando las cosas en un extraño encuentro entre "la materialidad" y "lo sublime". ¿Debe conjugarse cierto utilitarismo para el progreso material con una sociedad organizada desde tiempo atrás por una religión con la cual se resiste a romper, porque la considera parte de un "alma" a la que no se puede renunciar sin ser justamente un "desalmado"? La tesis, que compartimos, de Eduardo de León es que hay en Rodó, en vez de un rechazo frontal al utilitarismo, el anhelo de contemporizar: "hay que decir que Rodó no es un antiutilitario rabioso, ni mucho menos —ésta ha sido una forma de leerlo, que es legítima—, sino que en realidad propone un núcleo dinamizador de la construcción de la individualidad que se hace también a través de un equilibrio armónico, que además es inestable" (León, 2002: 20). ¿Cómo? Mediante el "ocio noble", una "'tregua íntima' de nuestra acción y de nuestra individualidad en el tiempo" (León, 2002: 21), que es también una "soberanía", y también mediante la forma de vivir "la vida como obra de arte". Rodó, en algo que le será celebrado por Unamuno, "propone un modelo de subjetividad que toma a la vida como obra de arte" (León, 2002: 24), hasta donde el arte es supuestamente un modo de afirmación ética, pero también "porque en la creación de toda obra de arte resulta inevitable el ejercicio de la distinción" (León, 2002: 24), distinción entre lo bello y lo feo, lo armónico y lo tenso. Temiendo que el utilitarismo lleve al orden social a la crisis, "Rodó busca suavizar lo social (...) mediante la producción de armonía y de sentido ante el sinsentido y la pérdida de armonía que atribuye a la experiencia del capitalismo norteamericano. Suavizar lo social, supone que los iberoamericanos debemos evitar el desnudo conflicto de intereses que se apre-

cia en el despertar de clases de la vieja Europa, que se anuncia ya en América Latina, pero también en el conflicto individualista de mercado que percibe en los Estados Unidos-Calibán" (León, 2002: 25). Para Alberto Methol Ferré, lo único que le habrá faltado a Rodó es "la referencia al poder" como "trascendental del ser", para seguir a Ramiro de Maeztu en su afirmación de que "todo lo que existe es poder y todo valor es una forma de poder" (Methol Ferré, 2002: 38). Lo que no está en Rodó sí se encuentra expresado en Nietzsche. Pareciera, en todo caso, que en lo que coinciden Nietzsche y Rodó en su crítica al utilitarismo es en el rechazo al cálculo, al grado que hay una ironía que mueve a risa en la crítica de Nietzsche: "¡(...) un mundo esencialmente mecanicista sería un mundo sin *sentido*! Si se estimase el valor de una música atendiendo a cuánto de ella puede ser contado, calculado, puesto en fórmulas, ¡qué absurda sería esa estimación 'científica' de la música! ¡Qué se habría comprendido, entendido, conocido de ella! ¡Nada, absolutamente nada de lo que en ella es propiamente 'música'! (Nietzsche, 2011: 352). No es el único tema en el que coinciden: ambos, nótese bien, detestan la revolución francesa, algo que se ha pasado por alto con frecuencia en América Latina cuando se trata de Rodo, que admitía el liberalismo, pero jamás el jacobinismo, no sólo porque destruía la religión, sino acaso porque cimbraba la estructura de una sociedad basada en privilegios estamentales.

Los ataques contra la revolución francesa lo son también contra la Ilustración, que —hay que recordarlo— no es utilitaria (no es Bentham), sino partidaria de la razón (y no exactamente cartesiana, por cierto). En Nietzsche, las andanadas desde el arte van no nada más contra la ciencia utilitaria, sino también contra la razón, así sea indirectamente: "solo la revo-

lución francesa puso el cetro plena y solemnemente en manos de la 'buena persona', en manos de la oveja, del asno, del ganso y de todo lo que es incurablemente plano y gritón y está maduro para el manicomio de las 'ideas modernas'" (Nietzsche, 2013: 350). Vitupera en *Más allá del bien y del mal*: "¡Oh, Voltaire! ¡Oh, humanitarismo! ¡Oh, imbecilidad! La 'verdad', la 'búsqueda de la verdad', son cosas difíciles y, si el hombre se comporta aquí de un modo demasiado humano —*ilne cherche le vrai que pour faire le bien* (no busca la verdad más que para hacer el bien)—, ¡apuesto a que no encuentra nada! (Nietzsche, 2013: 77). ¿Qué es, a fin de cuentas, la revolución francesa para Nietzsche?: "esa farsa horrible y vista desde cerca, superflua, dentro de la cual, sin embargo, los espectadores nobles y exaltados de toda Europa que la veían desde lejos han venido proyectando durante mucho tiempo y de manera muy apasionada la interpretación de sus propias indignaciones y entusiasmos, *hasta que el texto desapareció bajo la interpretación*" (Nietzsche, 2013: 80). "Encontré en algunas personas devotas un odio contra la razón, y las miré con buenos ojos por ello: ¡aún ahí se echaba de ver la mala conciencia intelectual!" (Nietzsche, 2011: 64).

En Rodó, la aversión a la ruptura social toma la forma de la aversión al jacobinismo. Pensando en una repetición trasmutada de la "transición" que muestra Anderson, hay en el mismo Rodó disposición a tomar de la ciencia lo que convenga, e incluso a "subordinarla", mientras no ponga en tela de juicio el poder aristocrático y estamental con sus privilegios, un poco de la misma manera en que el terrateniente admite que el empresario cultivador se lleve lo suyo mientras no ponga en duda la superioridad de la propiedad rentista. El movimiento es inverso al que se lleva a cabo en sociedades en las

cuales las "rémoras" quedan sujetas al capitalismo; en la periferia es el capitalismo el que, aún admitido para la "modernización", queda en más de un sentido subordinado a un algo que, nótese bien, no es vivido como atraso, sino como privilegio, el de mantener la estructura jerárquica que puede dar prioridad al estamento y la oligarquía, incluyendo a la Iglesia (y a la visión religiosa del mundo en la que se explaya Rodó en *Liberalismo y jacobinismo*, porque es un valor clave para la oligarquía). Rodó prefiere al reformador moral cristiano —desde el mundo de los sentimientos y la voluntad— antes que al jacobino, al que el autor detesta abiertamente por ser anticlerical, a diferencia del liberal que tolera la religión. En el novecientos, el jacobinismo es visto por Rodó como fuente de dogmatismo, contrario a lo que es reivindicado como "belleza moral" y "sentimiento", siempre con esteticismo. "La idea central, en el espíritu del jacobino, es el absolutismo dogmático de su concepto de verdad, con todas las irradiaciones que de este absolutismo parten para la teoría y la conducta. Así, en su relación con las creencias y las convicciones de los otros, semejante idea implica forzosamente la intolerancia: la intolerancia inepta para comprender otra posición de espíritu que la propia" (Rodó, 1906: 72-73). Lo extraño del caso es que lo mismo puede decirse de algunas interpretaciones y prácticas de la religión, la católica incluida. Esto lo muestra Rodó sin quererlo, al tachar de "fanático" al jacobinismo (Rodó, 1906: 73) y afirmar que tiene "espíritu de secta". Sea de esto lo que fuere, Rodó instala a su manera el dualismo que opone a la abstracción y al idealismo la naturalidad del sentimiento. Una misma línea conducirá mucho más tarde al rechazo de una Razón no muy claramente definida, en la medida que poco tiene que

ver el jacobinismo con el utilitarismo o con la "razón instrumental".

Aunque para Rodó es "inútil rebelarse" contra la democracia (Rodó, 1984: 29), como Nietzsche, ve en los nuevos tiempos el peligro de un gobierno de la masa nunca nombrado expresamente como tal, aunque sí con otros nombres: "entre las inspiraciones constantes de Flaubert, ninguna más intensa que el odio de la mediocridad envalentonada por la nivelación y de la tiranía irresponsable del número" (Rodó, 1984: 28). No juzgamos aquí si es falso o verdadero. Lo que ocurre es que esa nivelación, para Rodó, parece asociada a la pura y simple materialidad y a la negación de formas de "superioridad", por lo que se impondría lo mediocre: "cuando la democracia no enaltece su espíritu por la influencia de una fuerte preocupación ideal que comparta su imperio con la preocupación de intereses materiales, ella conduce a la privanza de la mediocridad" (Rodó, 1984: 24). También está dicho así: "al instruir nuestra democracia la universalidad y la igualdad de derechos humanos, sancionaría, pues, el predominio innoble del número" (Rodó, 1984: 26). Nótese que este número es "innoble". Rodó confunde un ámbito político, el del ejercicio de la democracia, con la materialidad opuesta al "ideal", en la dualidad entre espíritu y cuerpo. "La alta preocupación por los intereses ideales de la especie es opuesta del todo al espíritu de la democracia" (Rodó, 1984: 23). Así, a diferencia de Nietzsche, Rodó deplora que la democracia pueda mermar la religiosidad, abierta o latente: sin una "fuerte garantía de selección", "interpretada con el criterio estrecho de una escuela", según Rodó, la democracia "ha podido dañar alguna vez al espíritu de religiosidad" (Rodó, 1984: 29). Es desde esta religiosidad y desde una manifestación cultural no desligada de aquella

que Rodó reclama una "selección" que no tiene que ver con el trabajo, pero sí en cambio con lo que llama "el aristocratismo sabio de Renán (...) [con] su condenación del principio fundamental de la democracia: la igualdad de derechos (...) divorciado de todo posible dominio de la superioridad intelectual" (Rodó, 1984: 29). La virtud es la de "la inteligencia" y "la realidad de una razonada jerarquía, el dominio eficiente de las altas dotes de la inteligencia y la voluntad, por la *destrucción* de la igualdad democrática, sólo cabe pensar en la *educación* de la democracia y su reforma", de tal modo que "se encarnen, en los sentimientos del pueblo y sus costumbres, la idea de subordinaciones necesarias, la noción de superioridades verdaderas" (Rodó, 1984: 29). La expresión es antidemocrática *per se*, puesto que hay que enseñarle desde arriba (desde la superioridad) al pueblo. ¿Y qué hay que enseñarle? Curiosamente, junto a la "inteligencia", lo "noble", de tal manera que se imponga socialmente el conservadurismo. "El verdadero, el digno concepto de la igualdad, reposa sobre el pensamiento de que todos los seres racionales están dotados por naturaleza de facultades capaces de un desenvolvimiento noble" (Rodó, 1984: 30). Nobleza es inteligencia y virtud: "basta insistir en la concepción de una democracia dirigida por la noción y el sentimiento de las verdaderas superioridades humanas; de una democracia en la cual la supremacía de la inteligencia y la virtud reciba su autoridad y su prestigio de la libertad" (Rodó, 1984: 32). ¿Qué quería Rodó? "Selección espiritual", según sus propias palabras (Rodó, 1984: 30). Sólo que no se trata tampoco de inteligencia y virtud ganadas con el trabajo. Por lo pronto, hay una asociación errónea (democracia y utilitarismo se acompañan) y, como en Nietzsche, una resistencia desde "lo espiritual", aunque religiosa en el

caso de Rodó, mientras que en Nietzsche es más "pulsional". Decimos resistencia porque la idea de igualdad contractual está negada: hay, de entrada, por motivos "espirituales", seres superiores y "masa", un "número" inferior porque es mediocre. Nietzsche demostrará así su rechazo a una democracia que como a Rodó le parece entrañar el riesgo de lo vulgar, gregario, o algo peor: "nosotros los que somos de otra fe, nosotros los que consideramos el movimiento democrático no meramente como una forma de decadencia de la organización política, sino como forma de decadencia, esto es, de empequeñecimiento del hombre, como su mediocrización y como su rebajamiento de valor, ¿a dónde tendremos que acudir *nosotros* con nuestras esperanzas?" (Nietzsche, 2015: 169).

Aunque con menor ahínco que Nietzsche, Rodó termina por reivindicar al arte frente a esa "vulgaridad" que asoma en la democracia confundida con el utilitarismo. Se trata de "lo bello": "de todos los elementos superiores de la existencia racional, es el sentido de lo bello, la visión clara de la hermosura de las cosas, el que más fácilmente marchita la aridez de la vida limitada a la invariable descripción del círculo vulgar" (Rodó, 1984: 16). "Yo creo indudable que el que ha aprendido a distinguir de lo delicado lo vulgar, lo feo de lo hermoso, lleva hecha media jornada para distinguir lo malo de lo bueno" (Rodó, 1984: 18). En ningún momento se trata de *uso de razón*, sino de capacidad de estetización, que puede llevar a "estilizar" por encima de esa misma razón que no forma criterio. "Para un espíritu en que exista el amor instintivo de lo bello, hay, sin duda, cierto género de mortificación, en resignarse por medio de una serie de argumentos que se funden en otra razón, en otro principio, que el mismo irresponsable y desinteresado amor de la belleza, en la que halla su satis-

facción uno de los impulsos fundamentales de la existencia racional", considera el *Ariel* (Rodó, 1984: 21).

Al igual que en Nietzsche, lo que en Rodó se opone al cálculo y al número no es el trabajo ni la razón, sino "el arte", que es "el buen gusto", al grado de tomarlo por decisivo en la formación del criterio. "Cultivar el buen gusto no significa sólo perfeccionar una forma exterior de la cultura, desenvolver una actitud artística, cuidar, con exquisitez superflua una elegancia de la civilización. El buen gusto es una rienda firme del criterio" (Rodó, 1984: 19-20). Incluso este "buen gusto" termina casi erigido en sentido común: "el sentido delicado de la belleza es, para Bagehot, un aliado del tacto seguro de la vida y de la dignidad de las buenas costumbres. La educación del buen gusto se dirige a favorecer el espacio del buen sentido, que es nuestro principal punto de apoyo en la complejidad de la vida civilizada" (Rodó, 1984: 19-20). Este mismo "buen gusto" forma el sentimiento moral (Rodó, 1984: 21).Y aparece finalmente el artista o el "esteta": "pero no es sólo más hermosa, sino mayor, la caridad que anhela transmitirse en las formas de lo delicado y lo selecto (...) la virtud es también un género de arte, un arte divino; ella sonríe materialmente a las gracias. La enseñanza que se proponga fijar en los espíritus la idea del deber, como la de la más seria realidad, debe tender a hacerla concebir al mismo tiempo como la más alta poesía" (Rodó, 1984: 17). "Pálida gloria será la de las épocas y las comuniones que menosprecien esa relación estética de su vida o de su propaganda" (Rodó, 1984: 18).

Conocido por su reivindicación del arielismo contra el utilitarismo, Rodó lo es menos por sus ataques —compartidos con Nietzsche, aunque desde otra perspectiva— contra la razón. Después de todo, Nietzsche prefiere el arte al conoci-

miento/razón —suponiendo que en verdad estén separados: "la voluntad de verdad, que todavía nos seducirá a correr más de un riesgo, esa famosa veracidad de la que todos los filósofos han hablado hasta ahora con veneración, ¡qué preguntas nos ha propuesto ya esa voluntad de verdad! ¡Qué extrañas, perversas, problemáticas preguntas!", lanza el autor de *Más allá del bien y del mal*. "Suponiendo que nosotros queramos la verdad: *¿por qué no, más bien, la no-verdad?*" (Nietzsche, 2015: 28). Digamos por lo pronto que esta dualidad "cuerpo utilitario-mente espiritual" es compartida por el nicaragüense Rubén Darío, sólo que en nombre de la crítica a Calibán y no a Ariel (aunque en ambos casos contra un Próspero poco nombrado como tal). "Colorados, pesados, groseros [dice Darío de los estadounidenses], van por las calles empujándose y rozándose animalmente a la caza del *dollar*. El ideal de estos calibanes está circunscrito a la bolsa y a la fábrica. Comen, comen, calculan, beben whisky y hacen millones. Cantan *¡Home, sweet home!* Y su hogar es una cuenta corriente, un *banjo*, un negro y una pipa. Enemigos de toda idealidad, son en su progreso apoplético, pequeños espejos de aumento" (Darío, 1998: 451). Darío parece aceptar mucho menos el utilitarismo que Rodó, quien, sin embargo, resulta virulento contra el liberalismo y el jacobinismo.

El rechazo de Rodó al jacobinismo es rechazo a la revolución, algo sintomático, por ser más fuerte y tajante que el rechazo al utilitarismo y la democracia del número. Es posible pensar que una revolución, cambiando las estructuras, puede también quitarles privilegios a determinados grupos sociales. Rodó mantiene la postura de una "superioridad noble" y "moral" sobre un utilitarismo y una democracia "toleradas", tal vez desde arriba. Al mismo tiempo, el rechazo al jacobinismo lo

es también a la razón, confundida ahora con la abstracción y la lógica. Así las cosas, Rodó termina escribiendo contra "la lógica en línea recta del jacobinismo, que así lleva a las construcciones idealistas de Condorcet o de Robespierre como a los atropellos inicuos de la intolerancia revolucionaria, y que, por lo mismo que sigue una regularidad geométrica en el terreno de la abstracción y de la fórmula, conduce fatalmente a los más absurdos extremos y a las más irritantes injusticias, cuando se la transporta a la esfera real y palpitante de los sentimientos humanos" (Rodó, 1906: 8). Hay aquí el rechazo a la idea, contrapuesta al sentimiento humano, que seguramente encuentra entonces su mejor expresión a través del arte. El rechazo a la idea lo es por las "abstracciones". Aquí está de nuevo el dualismo, puesto que el sentimiento seguramente se encuentra en el cuerpo (el corazón) y no en las abstracciones de la mente. No hay llamado a la juventud a pensar, razonar, argumentar ni a cambiar nada, sino a "sentir y expresarse", descartando las "construcciones idealistas". No está de más recordar que este llamado se da en un texto que es toda una reivindicación de la religión y ciertamente de la caridad. No se apela a la idea: se apela a la creencia (religiosa) y al gusto (artístico).

El autor de *Ariel* riñe con el conocimiento, sobre todo con su posibilidad de llegar a la verdad, y prefiere el "buen gusto", que no se plantea el problema de alguna relación con la misma verdad. Para Rodó, el jacobinismo es "como las sectas: el mismo fondo dogmático, la misma aspiración al dominio exclusivo de la verdad, el mismo apego a la fórmula y a la disciplina, el mismo menosprecio de la tolerancia, confundida con indiferencia o con la apostasía, la misma mezcla de compasión y de odio para el creyente o para el no creyente"

(Rodó, 1906: 76). Por lo visto, es la verdad contra la fe del creyente. Si en Rodó hay una contradicción llamativa, puesto que la religión es verdad revelada, en Nietzsche no, pero ambos coinciden en la imposibilidad de llegar a una verdad, digámoslo así, "firme". ¿Qué propone a fin de cuentas el "pacto" en Rodó? Una tolerancia con el utilitarismo —mucho más que en Darío— a cambio del reconocimiento de una superioridad artística y religiosa: en algo extraño para un país menos marcado que otros de América Latina por el rentismo terrateniente, Rodó no deja de proponer de todos modos lo mejor de cada mundo, sin el inconveniente de ninguno: ni la "falta de trascendencia" del mundo anglosajón, ni la "falta de sentido práctico" del religioso y artístico mundo "latino". El juego de intereses, junto con un discurso que se pretende sublime, inaugura toda una época de coexistencia de América Latina, la de la fiesta, con los "intereses materiales" que pueden llegar a los "instintos básicos" ("animales", los llamará Schumpeter) del capitalismo, mientras subsisten de arriba abajo las formas más variadas de renta. Despojar, imponer condiciones desde las circunstancias del monopolio, desconocer límites en el uso de los recursos, apropiarse y disponer gratuitamente de lo ajeno son cosas que por si fuera poco se hacen ¡con la pretensión de "tener estilo" y con el sentimiento, de origen religioso, por delante!

Bibliografía

Absi, Pascale (2005). *Los ministros del diablo. El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*. La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia/Institut de Recherche pour le Développement en Bolivie/Instituto Francés de Estudios Andinos/Embajada de Francia en Bolivia.

Acosta, Alberto (2009). *La maldición de la abundancia. Un riesgo para la democracia*. Quito: Friedrich Ebert Stiftung-Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales.

Amin, Samir, y Kostas Vergopoulos (1975). *La cuestión campesina y el capitalismo*. México: Nuestro Tiempo.

Anderson, Perry (1979). *El Estado absolutista*. México: Siglo XXI Editores.

Anónimo (2008). *Los libros de Chilam Balam de Chumayel*. Caracas: Fundación Editorial el Perro y la Rana.

Aquino, Santo Tomás de (1994). *Suma de teología. IV*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Aristóteles (2005). *Ética a Nicomáco*. Madrid: Alianza.

Arzáns de Orsúa y Vela, Bartolomé (1965). *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, vols. II y III. Providence, RI: Brown University Press.

Arzáns de Orsúa y Vela, Bartolomé (2000). *Relatos de la Villa Imperial de Potosí. Antología*. Selección, introducción y cronología de Leonardo García Pabón. La Paz: Plural Editores.

Bartra, Armando (2006). *El capital en su laberinto. De la renta de la tierra a la renta de la vida*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México/Itaca/Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria.

Bartra, Roger (1985). *Estructura agraria y clases sociales en México*. México: Era.

Bartra, Roger, y Pilar Calvo (1975). "Estructura de poder, clases dominantes y lucha ideológica en el México rural". En *Caciquismo y poder político en el México rural*, 88-130. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales/Siglo XXI Editores.

Bataille, Georges (1987). *La parte maldita. Precedida de La noción de gasto*. Barcelona: Icaria.

Bértola, Luis, y José Antonio Ocampo (2013). *El desarrollo económico de América Latina desde la Independencia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bethell, Leslie, ed. (1990). *Historia de América Latina. 2. América Latina colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII, XVIII*. Barcelona: Editorial Crítica.

Blanco, Mónica, Alma Parra y Ethelia Ruiz Medrano (2000). *Breve historia de Guanajuato*. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica/Fideicomiso Historia de las Américas.

Brading, David (1993). *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México: Fondo de Cultura Económica.

Breton, Stéphane (2002). "Monnaie et économie des personnes". *L'Homme*, 162 (abril-junio): 13-26.

Casas, Bartolomé de las (1992). *Doctrina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Dirección General de Publicaciones.

Cassirer, Ernst (2013). *Filosofía de las formas simbólicas. II. El pensamiento mítico*. México: Fondo de Cultura Económica.

Castro Leal, Antonio (1984). *El imperialismo andaluz y otras historias*. México: Fondo de Cultura Económica.

Chevalier, François (1999). *La formación de los latifundios en México. Haciendas y sociedad en los siglos XVI, XVII y XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.

Cousiño, Carlos (1990). *Razón y ofrenda. Ensayo en torno a los límites y perspectivas de la sociología en América Latina*. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile.

Darío, Rubén (1998). "El triunfo de Calibán". *Revista Iberoamericana*, 64, 184-185 (julio-diciembre): 451-455.

Dorantes de Carranza, Baltasar (1987). *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España*. México: Editorial Porrúa.

Duvignaud, Georges (1997a). *El sacrificio inútil*. México: Fondo de Cultura Económica.

Duvignaud, Georges (1997b). *El juego del juego*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

Fernández Prieto, Leida (2008). *Espacio de poder, ciencia y agricultura en Cuba: el Círculo de Hacendados, 1878-1917*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Universidad de Sevilla/Diputación de Sevilla.

Foladori, Guillermo (1984). *Valor y renta de la tierra*. México: Universidad Autónoma de Chapingo.

Frankema, Ewout (2009). *Has Latin America Always Been Unequal?* Leiden/Boston: Brill.

García Ugarte, Marta Eugenia (1999). *Breve historia de Querétaro*. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica/Fideicomiso Historia de las Américas.

Gómez de Cervantes, Gonzalo (1944). *La vida económica y social de Nueva España al finalizar el siglo XVI*. México: Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos.

González Pérez, Marcos (2008). "El concepto de fiesta". *Omnibus*, *La vida económica y social de Nueva España al finalizar el siglo XVI*, 4, 21 [en línea]. Disponible en: <http://www.omni-bus.com/n21/fiesta.html>.

Guamán Poma de Ayala, Felipe (1984). *El primer nueva corónica i buen gobierno.* Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Harvey, David (2004). *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal.

Harvey, David (2014). *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*. Madrid: Akal.

Horkheimer, Max (2000). *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*. Madrid: Trotta Editorial.

Horkheimer, Max (2010). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta Editorial.

Horkheimer, Max, y Theodor Adorno (2009). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta Editorial.

Hubert, Henry, y Marcel Mauss (1981). *Sacrifice: Its Nature and Functions*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.

Kautsky, Karl (1974). *La cuestión agraria*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Lazzarato, Maurizio (2011). *La fabrique de l'hommeendetté. Essai sur la condition néolibérale*. París: Éditions Amsterdam.

Lefebvre, Henri, José M. Caballero, Óscar González y Werner Kamppeter (1983). *La renta de la tierra. 5 ensayos*. México: Editorial Tlalualli.

León, Eduardo de (2002). "*Ariel* cien años después: modernización suave y subjetividad". En *Arielismo y globalización*, compilado por Leopoldo Zea y Hernán Taboada, 13-31. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos/Instituto Panamericano de Geografía e Historia/Fondo de Cultura Económica.

Lévi-Strauss, Claude (2012). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lewis, W. Arthur (1994). "Economic development with unlimited supplies of labour". En *Paradigms in Economic Development: Classic Perspectives, Critiques and Reflections*, editado por Rajani K. Kanth, 59-98. Armonk, NY/Londres, Inglaterra: M.E. Sharpe.

Malthus, Thomas Robert (1977). *Principios de economía política*. México: Fondo de Cultura Económica.

Manrique, Nelson (1993). *Vinieron los sarracenos... El universo mental de la conquista de América*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.

Mariátegui, José Carlos (1979). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Marx, Carlos (1960). *Historia crítica de las teorías de la plusvalía, t. I*. Buenos Aires: Editorial América Viva.

Marx, Karl (1981). *El capital. Tomo III. Libro tercero. El proceso global de la producción capitalista*. México: Siglo XXI Editores.

Methol Ferré, Alberto (2002). "Del arielismo al Mercosur". En *Arielismo y globalización*, compilado por Leopoldo Zea y Hernán Taboada, 33-40. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos/Instituto Panamericano de Geografía e Historia/Fondo de Cultura Económica.

Methol Ferré, Alberto, y Alver Metalli (2007). *América Latina del siglo xxi*. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.

Michaud, Yves (2015). *El nuevo lujo. Experiencias, arrogancia, autenticidad*. México: Taurus.

Miller, Simon (1999). "'Junckers' mexicanos y haciendas capitalistas, 1810-1910: la hacienda mexicana entre la independencia y la revolución". En *Agricultura mexicana: crecimiento e innovaciones*, coordinado por Margarita Menegus y Alejandro Tortolero, 127-173. México: Instituto Mora/El Colegio de Michoacán/El Colegio de México/Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.

Mondragón, Héctor (2001). "Plan Colombia. Gasolina al fuego". En *Colombia ante los retos del siglo xxi. Desarrollo, democracia y paz*, editado por Manuel Alcántara Sáez

y Juan Manuel Ibeas Miguel, 163-184. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Morandé, Pedro (1987). *Cultura y modernización social*. Madrid: Encuentro.

Nietzsche, Friedrich (2005). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.

Nietzsche, Friedrich (2013). *La gaya ciencia*. Madrid: EDAF.

Nietzsche, Friedrich (2015). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.

Ochoa Serrano, Álvaro, y Gerardo Sánchez Díaz (2010). *Michoacán. Historia breve*. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica/Fideicomiso Historia de las Américas.

Ramos Gómez, Luis J. (1985). *Las "Noticias secretas de América" de Jorge Juan y Antonio de Ulloa (1735-1745)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

Ricardo, David (1973). *Principios de economía política y tributación*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rifkin, Jeremy (2010). *El fin del trabajo*. Barcelona: Paidós.

Rivas Mata, Emma, y Édgar O. Gutiérrez (2014). "Presencia de prácticos y profesionistas en las haciendas azucareras morelenses de los hermanos García Icazbalceta, 1877-1894". *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México,* 47 (enero-junio): 3-39.

Robinson, William I. (2015). *América Latina y el capitalismo global. Una perspectiva crítica de la globalización*. México: Siglo XXI Editores.

Rodó, José Enrique (1906). *Liberalismo y jacobinismo*. Montevideo: Librería y Papelería La Anticuaria.

Romano, Ruggiero (2004). *Mecanismo y elementos del sistema económico colonial americano. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.

Smith, Adam (1977). *La riqueza de las naciones*. México: Publicaciones Cruz O.

Tortolero Villaseñor, Alejandro (1995). *De la coa a la máquina de vapor. Actividad agrícola e innovación tecnológica en las haciendas mexicanas: 1880-1914*. México: Siglo XXI Editores/El Colegio Mexiquense.

Tur Donatti, Carlos M. (2011). "La soya devora campesinos e indígenas en América del sur". *Cuadernos Americanos*, 3, 137 (julio-septiembre): 181-189.

Valenzuela Feijoó, José (2005). "México. Explotación y despilfarro". *Memoria. Revista Crítica y Militante. Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista*: 13-15.

Weber, Max (1975). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península.

Williamson, Edwin (2013). *Historia de América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.

Personalidad criolla.
Algunas bases económicas, sociales y culturales,
editado por el Instituto de Investigaciones Sociales
de la Universidad Nacional Autónoma de México,
se terminó de imprimir en agosto de 2019 en los talleres
de Ultradigital Press, S.A. de C.V. Centeno 195, Col. Valle del Sur,
C.P. 09819, Ciudad de México.
La composición tipográfica se hizo en
Garamond Premier Pro 12/14.5, 11/14.5 pts.
La edición digital consta de 200 ejemplares
en papel cultural de 90 gramos.

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales